

التصوف

في فكر ابن خلدون

الباحث

د/ ياسر علي خالد فراج

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بأسيوط

التصوف في فكر ابن خلدون

الباحث: د/ ياسر علي خالد فراج
قسم العقيدة والفلسفة
بكلية أصول الدين والدعوة ـ جامعة الأزهر – فرع أسيوط
البريد الالكتروني: yasserfarag4819@azhar.edu.eg

ملخص البحث

كان ابن خلدون عالماً موسوعيا بمعنى الكلمة يدفعه نهم لا يشبع إلى الدرس والتحصيل ،والبحث، والتعمق الذي افضى إلى التمكن من العلوم ،وامتلاك ناصيتها وليس هناك شك في أن المعيشة التي حظى بها ابن خلدون في البلاد والأماكن المختلفة، والمدن التي زارها قد ساعدت وساهمت في توسعة افق تفكيره، فأتاحت له فرصاً عديدة للانفتاح الذهني نتيجة للاتصال بعلماء ذوي ثقافات مختلفة، ولقد كان لهذا الاحتكاك أثره البالغ في انبعاث شرارة المعرفة لديه في شتى أنواع العلوم بعدما تمكّن من مطالعة العديد من الكتب التي زخرت بها المكتبات العامة، والخاصة في المدن التي زارها أو استوطنها حتى صار رجل سياسة ،وعلم ،وحكم ، وقضاء كما كان عالماً كبيراً، ومؤرخاً ، وفيلسوفاً، ومربياً وكان لآرائه ونظرياته في مختلف جوانب المعرفة الدور الكبير في وضع الأسس لكثير من العلوم الحديثة، كما كان لآرائه في التصوف، ورصده لحال رجاله، ووضعه لخصائصه الفلسفية، ونقده لنظريات غلاته في الحلول، والوحدة، والاتحاد أثره البالغ في معرفة غثه من ثمينه، وصحيحه من سقيمه، وموقف ابن خلدون في هذا هو موقف المتصوف السني الذي أراد أن يطرح نفسه من خلاله على ضوء الالتزام بالكتاب، والسنة، وكيف أراد ابن خلدون من التصوف أن يكون معبراً عن صحيح العقيدة، وأن يكون مساهماً في تقويم السلوك العملي للناس حتى لا يقعوا في براثن الغلو أو ينخدعوا بالغلاة .

الكلمات المفتاحية: التصوف، فكر، ابن خلدون.

Sufism in the thought of Ibn Khaldun

Researcher name: Yasser Ali Khaled Farag
Department of Aqeedah and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Call, Al-Azhar University, Assiut, Arab Republic of Egypt
Email: yasserfarag4819@azhar.edu.eg

Abstract

Ibn Khaldun was an encyclopedic scholar in the true sense of the word, driven by an insatiable hunger for study, collection, research, and in-depth knowledge that led to mastery of sciences and possession of its cornerstones. Expanding the horizon of his thinking, which provided him with many opportunities for open-mindedness as a result of contact with scholars of different cultures. Or he settled in it until he became a man of politics, science, rule and judge as he was a great scientist, historian, philosopher, and educator. Because of his philosophical characteristics, and his criticism of the theories of his results in solutions, unity, and union, his great impact in knowing the bad from the valuable, and the right from the bad, and Ibn Khaldun's position in this is the position of the Sunni mystic, who wanted to present himself through it in the light of commitment to the The book, the Sunnah, and how Ibn Khaldun wanted Sufism to be an expression of the correct belief, and to be a contributor to evaluating the practical behavior of people so that they would not fall into the clutches of exaggeration or be deceived by extremism.

Keywords: Sufism, thought, Ibn Khaldun



المقدمة

الحمد لله الذي رطب ألسنة أهل الحق بذكره، وقلوبهم بمحبته، وأسرارهم بطاعته، وأشهد أن لا إله إلا الله طهر نفوس أوليائه من الأرجاس، والأدران، وأفاض على قلوبهم من العلوم والمعارف حيث صفت قلوبهم، واتجهوا إليه مخلصين له العبودية ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين، إمام الزاهدين، وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه، وتابعيهم الذين اقتدوا بسيد الأنام في خلقه، وسلوكه، وأقواله، وأفعاله، فكانوا أئمة في الزهد، والتقوى، ومراقبة الله فرضي الله عنهم ورضوا عنه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[١] وبعد:

فإن الحديث عن التصوف من الدِقة والأهمية بمكان بالنظر إلى اتصال هذا الأمر بالقلوب وأسرارها، وخلجاتها، بجانب كونه نظام عمل، وسلوك، ومجاهدة، ومكابدة، يجعل من الحياة وسيلة لا غاية فتتحرر النفس من شهواتها، وملذاتها، وأهوائها.

ومن ثم فقد اختلف الحديث عنه من طائفة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر ولقد استحوذ التصوف على أذهان الكثير من الباحثين في الشرق

(١) سورة المجادلة من الآية (٢٢) .

والغرب على السواء فحظى بدراسات واسعة ومتنوعة في مناهجها، وأسلوبها، وهدفها اختلط فيها جانب المدح بجانب القدح.

ومن بين هؤلاء يأتي العلّامة ابن خلدون الذي كان لآرائه، ونظرياته في مختلف جوانب المعرفة الدور الكبير في وضع الأسس لكثير من العلوم الحديثة، كما كان لآرائه في التصوف، ورصده لحال رجاله، ووضعه لخصائصه، ونقده لنظريات غلاته في الوحدة، والاتحاد، والحلول أثره البالغ في معرفة غثه من ثمينه وصحيحة من سقيمه في ظل موقفه السني المعتدل الذي أراد أن يطرح نفسه من خلاله على ضوء الالتزام بالكتاب والسُنة، منبهًا على أهمية التصوف كمعبر عن تجربة الذوق والوجدان، وأنه فعل عبادة بالأساس ينحو نحو بلوغ المعرفة الذوقية التي تُعَدُّ أعلى مراتب المعرفة، والتي تتمثل في رفع الحجاب عن العالم الروحاني، وأن هذه العبادة هي عبارة عن : مجاهدة تقوم بها النفس عن طريق الزهد والتقوى، والاستقامة، والابتعاد عن الملذات الجسدية التي تقف حائلاً دون رؤية الحقيقة ومؤكدًا على أن التصوف الصحيح هو الذي يسهم بدَّور فعَّال في بناء العقيدة، ويساعد في تقويم السلوك العملي للناس حتى لا يقعوا في براثن الغلو أو الانخداع بكلام الغلاة .

ومن ثم فقد وقع الاختيار على هذا الموضوع والذي جاء تحت عنوان (**التصوف في فكر ابن خلدون**) كمساهمة في إلقاء الضوء على هذا الجانب المهم من البناء الفكري والمعرفي للعلَّامة ابن خلدون، وما يمثله من توجه .

- **أسباب اختيار الموضوع**:

تمثلت أهم الدوافع والأسباب لاختيار هذا الموضوع في الآتي :

أولاً: تسليط الضوء على هذا الجانب المهم في فكر العلَّامة ابن خلدون.

ثانياً: التعرف على النزعة الصوفية لدى ابن خلدون، والطريق الصوفي الذي يرتضيه في بنائه الفكري .

ثالثاً: بيان موقف ابن خلدون من التصوف الفلسفي في عصره القائل بنظريات فاسدة في المحيط الإسلامي .

رابعًا: معرفة الاتجاه النقدي لدى ابن خلدون، وهل كان هذا النقد لمجرد النقد؟ أم لأجل البناء والتأسيس ؟

خامساً: بيان هل كان ابن خلدون متمتعًا بفقه التماس الأعذار للغير؟ أم كان قاسيًا في أحكامه ومجافيًا للمنطق فيها؟

سادساً: الوقوف على ما يريده ابن خلدون من التصوف كي يسهم في تصحيح العقيدة ويساعد في تقويم السلوك العملي للناس .

- **تساؤلات البحث**:

من بين التساؤلات التي تطرح على بساط هذا البحث :

أولاً : ما موقف ابن خلدون من قضية الأصل التاريخي، والاشتقاق اللغوي للتصوف ؟ وإلى أي اتجاه في ذلك يميل؟

ثانيـا: كيف ينظر ابن خلدون لعلم التصوف؟ وهي يُعَّدُ عنده من علوم الشريعة أم لا ؟

ثالثًا: ما أهم الأمور التي يختص بها الصوفي في نظر ابن خلدون؟ وأهم الخصائص التي وضعها للتصوف الفلسفي ؟

رابعًا: ما هو موقف ابن خلدن النقدي من المغالين، ومن القائلين بنظريات فاسدة في البيئة الإسلامية .

خامساً: ما نوع التصوف الذي يرتضيه ابن خلدون كمعبر عن روح المعتقد الصحيح، وكمساهم في تصحيح السلوك العملي للإنسان.

- **منهج البحث** :

من بين المناهج المتبعة ما يأتي :

المنهج التاريخي: من خلال التعرف على ابن خلدون وجانب من محطات حياته.

المنهج التحليلي : فيما يتعلق بآراء ابن خلدون في أهم القضايا الصوفية التي تناولها .

المنهج النقدي : في بيان موقفه من غلاة الصوفية المتأخرين القائلين بالوحدة والحلول، والاتحاد .

- **خطة البحث**:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتي في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة يتبعها فهارس على النحو التالي :

المقدمة: وقد اشتملت على أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهم التساؤلات، ومنهج البحث وخطته.

المبحث الأول: في التعريف بابن خلدون .

المبحث الثاني: التصوف عند ابن خلدون بين الأصل التاريخي، والاشتقاق اللغوي .

المبحث الثالث: ما يختص به الصوفي وخصائص التصوف الفلسفي عند ابن خلدون .

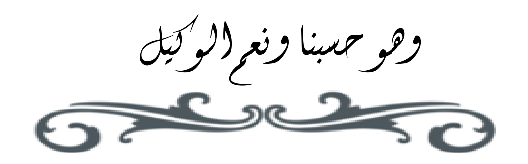
المبحث الرابع: موقف ابن خلدون من متأخري الصوفية القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد .

الخاتمة: وفيها ذكر لأهم النتائج .

الفهارس: فهرس لأهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث .

هذا، والله تعالى هو الموفق، والهادي إلى الحق، وإلى الطريق المستقيم

وهو حسبنا ونعم الوكيل



المبحث الأول التعريف بابن خلدون

أولاً : اسمه ومولده :

اشتهر ابن خلدون، كرجل من رجالات العلم، كما زاع صيته كبحاثة له معرفة تامة بالكثير من الأمور مما لفت إليه الأنظار، وجذب إليه الاهتمام وتظهر شخصية ابن خلدون الفريدة من خلال ذلك الوصف الدقيق الذي جاء على لسان صديقه « لسان الدين الخطيب»(١) الذي كتب عنه قائلاً : « فهو رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاص الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط، مغري بالتجلة، جواد الكَّف، حسن العشرة،

(١) هو محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن أحمد بن علي السلماني اللوتسي الغرناطي، ذو الوزارتين، أديب، وناثر، وشاعر، ولد بلوشة سنة سبعمائة وثلاثة عشرة، ومات مقتولاً سنة سبعمائة وست وسبعين. (انظر : معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة جـ١٠ ص ٢١٦ الناشر : مكتبة المثنى بغداد – دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان) .

مبذول المشاركة، عاكف على رعي خصال الأصالة، مفخر من مفاخر التخوم المغربية... »[1] .

أما عن اسمه فهو : عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن بن خلدون الحضرمي من ذرية عثمان أخي كريب وينتسب سلفهم إلى وائل بن حجر[2] الصحابي الجليل [3]، ويعرف بابن خَلْدون « بفتح الخاء المعجمة وآخره نون» وقد اشتهر بهذا الاسم، وكنيته أبو زيد، ولقبه « وليُّ الدين»[4].

أما كيف اكتسب هذه الكنية، وهذا اللقب، فيورد د/ علي عبد الواحد وافي قائلاً : « ويظهر أنه اكتب كنية أبي زيد من اسم ابنه الأكبر حسب ما

---

(١) الإحاطة في أخبار غرناطة . لسان الدين بن الخطيب تحقيق محمد عبد الله عنان جـ٢ ص ٤٩٧ مكتبة الخانجي للنشر القاهرة ط الرابعة بدون .

(٢) وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل بن صمعج بن ربيعة بن وائل بن النعمان بن ربيعة بن الحارث بن عوف الحضرمي أبو هنيدة، ويقال: أبو هند الكندي. (انظر: تهذيب التهذيب الحافظ ابن حجر العسقلاني تحقيق صدقي جميل العطار جـ٩ ص ١٢٢ ط دار الفكر بدون) .

(٣) مؤلفات ابن خلدون . د. عبد الرحمن بدوي ص ٢٥٤ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة ١٩٦٢م.

(٤) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، مجلد ٢ جـ ٤ ص ١٤٥ منشورات مكتبة الحياة، بيروت – لبنان .

جرى عليه عادة العرب في الكنية؛ «وأما لقب وليّ الدين فقد لقب به بعد توليه وظيفة القضاء في مصر»[(١)].

وأما عن اشتهاره بابن خلدون فذلك «نسبة إلى جده خالد بن عثمان، وهو أول من دخل من هذه الأسرة بلاد الأندلس مع الفاتحين المسلمين حيث استقرت في أشبيلية، ثم هاجرت إلى المغرب بعد نكبات الأندلس حيث سكنت تونس، واشتهر فيما بعد باسم خلدون وفقًا للطريقة التي جرى عليها حينئذ أهل الأندلس والمغرب إذ كانوا يضيفون إلى الأعلام واوًا ونونًا للدلالة على تعظيمهم لأصحابها»[(٢)].

وكثيرًا ما يضاف إلى اسمه صفة «المالكي» نسبة إلى مذهبه الفقهي .... خاصة بعد أن تولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر، وصفه

(١) مقدمة ابن خلدون . تحقيق د. علي عبد الواحد وافي جـ١ ص ٢٩ دار نهضة مصر للنشر ط السابعة ٢٠١٤م .

(٢) مقدمة ابن خلدون . تحقيق د. علي عبد الواحد وافي جـ١ ص ٢٩، ٣٠، وانظر : شفاء السائل وتهذيب المسائل ابن خلدون، تحقيق د/ محمد مطيع الحافظ، ص ٢٤، == ==دار الفكر دمشق – سوريا، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان، ط. الأولى ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، د/ حسن الساعاتي ص ٣١ مشروع مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٣م.

«الحضرمي» نسبة إلى أصله الحضرمي لأن أسرته ترجع إلى أصل يماني حضرمي [1].

وعلى الرغم من إبراز ابن خلدون نسبة العربي الحضرمي [2] فإنه قد أكد أيضًا على انتسابه إلى الأندلس حيث استهل سيرته الذاتية بقوله عن اسرته : «وأصل هذا البيت من اشبيليه انتقل سلفنا – عند الجلاء وغلب ملك الجلالقة ابن ادفونش عليها – إلى تونس في أواسط المائة السابعة»[3].

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون قد ذكر اسمه، ونسبه، وكتب سيرته بخطه، وقد ألحق هذا القسم الخاص بسيرته في الجزء السابع من كتاب التاريخ[4] ثم أفرده في باب خاص وزاد عليه بعض الأشياء وسماه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا » ذاكرًا فيه سلسلة النسب بينه وبين وائل

---

(١) مقدمة ابن خلدون جـ١ ص ٣٠ .

(٢) حرص ابن خلدون في معظم ما يكتبه على إضافة هذه الصفة إلى اسمه وخاصة فيما أورده في فاتحة كتابه (العبر) الذي يقول فيه : « يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله تعالى» (انظر : مقدمة ابن خلدون جـ١ ص ٣٠) .

(٣) التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا: ابن خلدون تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، ص ١ لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١م.

(٤) تاريخ ابن خلدون ويعرف هذا الكتاب : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر .

ابن حُجْر على هذا الوجه: «محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر ابن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد بن عثمان بن هانئ بن الخطاب ابن كُرَيب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حُجْر» .

وقد اعتمد ابن خلدون كما يؤكد د/ عبد الواحد وافي في هذا القسم الأخير من هذه السلسلة وهو الذي يبدأ بجده خلدون، وينتهي بوائل بن حجر على ما ذكره ابن حزم (١) في كتابه جمهرة أنساب العرب . (٢)

من خلال قوله : « ونذكر الآن بني خلدون الإشبيليين فيقال لهم إنهم من ولد عبد الجبار بن علقمة بن وائل المذكور قبل، وكان من أكابرهم أبو هانئ كُرَيب، وأبو عثمان خالد القائمان بأشبيليه اللذان قتلهما إبراهيم ابن حجاج اللخمي غيلة وهما ابنا عثمان بن بكر بن خالد بن بكر بن بكر

---

(١) ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي الأصل ثم الأندلسي القرطبي، ولد سنة أربع وثمانين وثلاث مائة، وتوفى سنة أربعمائة وست وخمسين . (انظر : سير أعلام النبلاء . شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي تحقيق / شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، جـ١٨ ص ١٨٤، ط. مؤسسة الرسالة .

(٢) مقدمة ابن خلدون، جـ١ ص ٣٠ .

المعروف بخلدون الداخل من الشرق بن عثمان بن هانئ بن الخطاب بن كُرَيب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حُجْر»(١).

أما عن مولده:

فقد ولد ابن خلدون في أول رمضان سنة ٧٣٢هـ الموافق ٢٧ آيار (مايو) سنة ١٣٣٢م، في تونس لأسرة ينحدر مؤسسها في الأندلس من أصل حضرمي، وينتسب إلى وائل بن حُجْر من أقيال العرب، وواحد من كبار الصحابة، كان يُعَلّم قومه القرآن والإسلام، ومما يذكر عنه «أنه وفد على النبي ﷺ فبسط ردائه، وأجلسه عليه وقال: «اللهم بارك في وائل بن حُجْر، وولد ولده إلى يوم القيامة»(٢).

وهذا ما يؤيده ابن خلدون من خلال قوله: «فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة »(٣).

---

(١) جمهرة أنساب العرب . ابن حزم الأندلسي، تحقيق / عبد السلام هارون، ص ٤٦٠، دار المعارف، ط. الثانية ١٣٩١هـ – ١٩٧١م .

(٢) انظر : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، ص ٢، هداية العارفين في معرفة أسماء المؤلفين وآثار المصنفين . إسماعيل باشا البغدادي، جـ١ ص ٥٣٠ بدون، مقدمة ابن خلدون، جـ١ ص ٣٠، ٣٨ .

(٣) تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. لابن خلدون، جـ٧ ص ٤٧٥ ط دار الكتب العلمية بيروت – لبنان .

كما حرص ابن خلدون على إيراد هذه القصة في بداية سيرته الذاتية، ولا شك أن هذا الإيراد لا يخلو من مغزى دقيق على الرغم من أن ابن خلدون قد أورده بدون تعليق لكن يبدو كما في نظر البعض(١) أن البركة التي لازمت أسرته قد ظهرت في نباهتها، وانصراف كثير من رجالاتها، وعلى رأسهم ابن خلدون ذاته إلى العلم، والتفقه في الدين .

هذا، ولا يزال أهل تونس يعرفون الدار التي ولد فيها ابن خلدون، وهي دار تقع ي أحد الشوارع الرئيسة من المدينة القديمة، ويُعْرف هذا الشارع بشارع «تربة الباي»(٢).

ثانياً: **نشأته وتلمذته**:

الشيء الجدير بالملاحظة واللافت للنظر في حياة ابن خلدون، أنه ولد في بيت اشتهر بالعلم، وأنه نشأ نشأة علمية بحتة فقد أكثر والده الدرس والعلم مبتعدًا عن السياسة والحكم، فقرأ وتفقه وعلَّم، وكان مقدمًا في صناعة العربية وغيرها.

تربى ابن خلدون في حجر والده الذي كان بمثابة المعلم الأول، الذي تتلمذ على يديه فقرأ عليه القرآن، وتفقه به، وأخذ عنه العربية وغيرها.

---

(١) ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، د. حسن الساعاتي، ص ٣٠ .
(٢) مقدمة ابن خلدون، جـ١ ص ٣٨ .

فعندما بلغ سن التعليم «بدأ بحفظ القرآن وتجويده حسب المنهج الذي كان متبعًا حينئذٍ في الكثير من البلاد الإسلامية، وكانت المساجد حينئذ أهم مواطن التعليم... ولا يزال أهل تونس يعرفون إلى الآن المسجد الذي كان يختلف إليه ابن خلدون في فاتحة دراسته، ويُعْرف بمسجد «القبة»(١) .

هذا، وقد حرص ابن خلدون على أن يصف هذه النشأة وصفًا وافيًا من خلال قوله : «... أما نشأتي فإني ولدت بتونس، وربيت في حجر والدي – رحمه الله – إلى أن أيفعت وقرأت القرآن الكريم »(٢) .

كما ذكر أسماء كل من أسهموا في تعليمه، وأثبت فضلهم، وامتيازهم، وبيَّن مكانة كل منهم في علمه الذي توفَّر على تحصيله، وكان والده أول من قام بتعليمه إلى أن أيفع، وقد بدأ بحفظ القرآن وتعلم العربية، ثم تعلم قراءة القرآن بالقراءات السبع على إمام من أئمة القراءات وفي الوقت نفسه أتقن صناعة العربية، وحفظ الكثير من الشعر وفق نصيحة أحد أساتذته، وأكب على دراسة الحديث على أئمة المحدثين ثم تعمق في الفقه وأجيز أكثر من

(١) مقدمة ابن خلدون، جـ١ ص ٣٨ .

(٢) انظر : تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٥٧.

مرَّة بالإجازة العامة.[١]

وعندما بلغ ابن خلدون الثانية عشرة من عمره أي سنة ٧٤٩هـ حدث له حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته، وكان لهما أبلغ الأثر في تغيير مجرى حياته :

الأول : الطاعون الذي انتشر سنة تسع وأربعين وسبعمائة في معظم أنحاء العالم شرقه وغربه والذي مات بسببه شيخه المحبب إليه ابن عبد المهيمن ... وقد سماه ابن خلدون « بالطاعون الجارف»[٢] الذي «ذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة»[٣].

وحول هذا يقول ابن خلدون : « لم أزل منذ نشأت، وناهزت مكبًا على تحصيل العلم، حريصًا على اقتناء الفضائل، منتقلاً بين دور العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور، وجميع الشيخة، وهلك أبواي – رحمهم الله – »[٤].

---

(١) انظر : التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، ص ١٨ – ٢١، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ص ٣٢، ٣٣ .

(٢) التعريف بابن خلدون، ص ١٥، ١٩ .

(٣) التعريف، ص ٥٥ .

(٤) انظر : تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٧٦ .

أما الحادث الآخر : فقد تمثل في هجرة الكثير من العلماء، والأدباء الذين أفلتوا من نكبة هذا الطاعون من تونس إلى المغرب الأقصى .

ولقد كان لهذا أثره العظيم في انقباض صدر ابن خلدون والذي جعله يتطلع للذهاب للمغرب الأقصى حتى يتمكن من متابعة دراسته، وخاصة أن الكثير من العلماء قد هاجر إليها، ولكن هذه الهجرة لم تحدث نظرًا لأن محمدًا أخاه الأكبر جعله يعدل عن هذا مما جعل تفكيره يتجه منذ ذلك الحين إلى المناصب والوظائف العامة ..

« وعلى أثر انتشار الطاعون، وهجرة العلماء من تونس إلى المغرب صعب على ابن خلدون أن يتابع دراسته، وأخذ يتطلع إلى تولي الوظائف العامة ... »[١].

فاستأثرت من جراء ذلك الوظائف الحكومية، والمغامرات السياسية بأكبر قسط من وقته ونشاطه في أثناء فترة طويلة استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته، غير أن هذه الأمور كما يرى د/ علي عبد الواحد وافي : «لم تكن لتمثل مطامحه، واستعداداته الحقيقية في شيء، وأنه قد اندفع إليها اندفاعًا، واضطر لخوض غمارها اضطرارًا من غير حب، ولا رغبة،

---

(١) أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة، تصدير د/ إبراهيم مدكور، جـ١ ص ١٢١، ١٢٢، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التي كانت تتاح له في أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع، وتلقي العلم، وتدريسه، وليرضى بذلك أكبر رغبة كامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية، وأفاد منها التراث الإنساني أكبر فائدة، وسجلت في تاريخ الخلود..»[(١)] .

فقد كان الاطلاع، والبحث والتدريس على وجه العموم، وطلب العلم على وجه الخصوص هو الطريق المستقيم الذي أراد ابن خلدون أن يسلكه منذ شبابه الباكر، وأنه تمكن من اجتيازه رغم الصعوبات التي كانت تعترض طريقه، وتنحرف به فترات محدودة عن تنفيذ مخططه في إعداد نفسه الإعداد العلمي الذي قصد إليه .

- **بعض شيوخ ابن خلدون** :

تلقى ابن خلدون كثير من العلوم في سن مبكرة، كما قرأ كتبًا مشهورة حفظ الكثير منها، بجانب تلمذة ابن خلدون على يد والده الذي قرأ عليه القرآن وتفقه به وأخذ عنه العربية وغيرها فقد قرأ كذلك على العلماء الوافدين إلى تونس من المغاربة وأهل الأندلس، كما أخذ الكثير عن أهل بلدته، كما أدرك ابن خلدون شيوخًا كبارًا أسهموا في تعليمه جرى على ذكرهم في كتابه (التعريف) فأثبت لهم فضلهم، وبين مكانة كل منهم في علمه الذي توفر على

(١) مقدمة ابن خلدون، جـ١ ص ٤٧ .

تحصيله[1]، ومن يطالع مؤلفات ابن خلدون يجدها إفرازًا لهذه المرحلة التي تتلمذ فيها على يد هذه الجمهرة من العلماء المتخصصين في كثير من العلوم والفنون بحيث لم يغفل فنًا من الفنون في تلك الفترة التي قضاها من حياته .

«فقد قرأ القرآن ببلده على المُكَتِّب ابن برال، والعربية على المقرئ الزواوي، وابن العربي، وتأدَّب بأبيه، وأخذ عن المحدث أبي عبد الله بن جابر الوادي آش»[2] .

كما تفقه على « أبي عبد الله محمد بن عبد الله الجيَّاني، وأبي القاسم محمد بن القصير»[3]، كذلك روى عن الحافظ عبد الله السَّطي، والرئيس أبي محمد عبد المهيمن الحضرمي، ولازم العالم الشهير أبا عبد الله الآبلي شيخ العلوم العقلية»[4] .

ومن شيوخه : أبو عبد الله محمد بن الشواش الزر زالي، ومنهم إمام العربية والأدب بتونس أبو عبد الله محمد بن بَحْر»[5] .

---

(١) للمزيد من استفاضة ابن خلدون في الحديث عن شيوخه وذكره لهم والترجمة لهم انظر : تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٥٧ وما بعدها .

(٢) الإحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب، جـ٢ ص ٣٩٨.

(٣) الضوء اللامع المبين . السخاوي، المجلد الثاني جـ٤ ص ١٤٥ .

(٤) الإحاطة في أخبار غرناطة، جـ٢ ص ٤٩٨ .

(٥) تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٥٨.

هذا، ومما يمكن استخلاصه من حديث ابن خلدون عن أساتذته الذين لازمهم، واستمد المعرفة منهن، أن اثنين منهم على وجه الخصوص قد أثرا فيه تأثيرًا كبيرًا أحدهما إمام المحدثين والنحاة بالمغرب أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي، والثاني شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي .

فقد لازم الأول، وأخذ عنه سماعًا، وأجازه الأمهات الست، وكتاب الموطأ للإمام مالك، والسير لابن إسحاق، وكتبًا أخرى غيرها، كما استطاع أن يطلع على العديد من الكتب التي كانت في خزائنه والتي بلغ عددها على حدِّ قوله، نيفًا وثلاثة آلاف مجلد، في الحديث، والفقه، والعربية، والأدب، والمعقول، وسائر الفنون»(١) .

ولزم الثاني، وأخذ عنه العلوم العقلية، وهي علوم الفلسفة والحكمة التي تشتمل على المنطق والعلم الطبيعي الخاص بالجماد، والنبات، والحيوان، والكواكب، والعلم الإلهي، وعلم المقادير الذي يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم وهي الهندسة، والإرتماطيقي(٢)، والموسيقى، والهيئة(٣).

---

(١) انظر التعريف بابن خلدون ص ٢٠، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ص ٣٣ .

(٢) علم يبحث فيه عن خواص العدد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف، لمزيد في التفاصيل انظر : مفاتيح العلوم . محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، تحقيق / محمد كمال الدين الأدهمي، ص ١١٩، ١٢٠، مؤسسة هنداوي، ط ٢٠٢٠م.

(٣) انظر : التعريف بابن خلدون، ص ٢١، ٢٢، ٣٥، ٣٦.

ويتضح من ذلك أن ابن خلدون كان عالمًا موسوعيًا بمعنى الكلمة، يدفعه نهم لا يشبع إلى الدرس، والتحصيل، والبحث، والتعمق الذي يفضي إلى التمكن من العلوم وامتلاك ناصيتها .

وهو في هذا يقول عن نفسه : «لم أزل منذ نشأت، وناهزت، مكبًا على تحصيل العلم، حريصًا على اقتناء الفضائل، منتقلاً بين دور العلم وحلقاته»(١) .

ولئن دَّل ذلك على شيء فإنما يدُّل كما يقول د/ حسن الساعاتي «على أنه سلك السبيل القويم إلى المشيخة أي الأستاذية الحقة، فقد شرب من منابع العلوم أي طالع كتبها، ولزم شيوخها المبرزين، وظل ذلك ديدنه إلى أواخر عمره، ومما تميز به ابن خلدون في تعليمه، أنه لم يقتصر على علوم النقل فحسب بل درس علوم العقل أيضًا، ووقف على دقيق أسرارها»(٢) .

ثالثًا : وظائفه:

بعد وقوع حادث الطاعون، وحادث هجرة العلماء إلى المغرب الأقصى اهتم ابن خلدون – كما سبق – بالوظائف العامة، والتقرب لأصحاب النفوذ، وقد ظل ابن خلدون على حالته هذه حتى آخر لحظة من حياته.

---

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٧٦، التعريف بابن خلدون، ص ٥٥ .
(٢) ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ص ٣٣ .

فقد بدأ ابن خلدون السنوات العشرينية من عمره بالعمل في الوظائف السلطانية، وكانت أول وظيفة تولاها من وظائف الدولة الكتابة عند السلطان أبي إسحاق بن أبي يحيى في تونس سنة ٧٥١هـ، ولم يتجاوز العشرين من عمره هي كتابة العلامة(١) ملبيًا بذلك دعوة الوزير أبي محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس لكتابة العلامة عن سلطانها الصغير أبي إسحاق.

يقول السخاوي – رحمه الله – : « وتعلق بالخدم السلطانية، وولى كتابه العلامة وكان ذلك عام سبعمائة وواحد وخمسين»(٢) .

وربما كان الدافع له لقبول هذه الوظيفة « توهمه أنها ربما تشغل باله الكسيف، لفراق الأهل والمشايخ ذوي الفضل في تنشئته الذين حصدهم الطاعون الجارف، وظن أيضًا أنها تسري عن نفسه لسفر أستاذه الأكبر أبي عبد الله الآبلي، الذي كان قد أفاض عليه من واسع علمه الذي شمل المنقول، والمعقول، ولذلك لم يكن غريبًا أن يسجل ابن خلدون خبيئة نفسه فيقول فيمن كان يعمل معهم : «وقد كنت منطويًا على مفارقتهم، لما أصابني

---

(١) كتابة العلامة هي وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ مما بين البسملة، وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم . (التعريف بابن خلدون، ص ٥٥، المقدمة، جـ١ ص ٤٩).

(٢) الضوء اللامع، جـ٤ ص ١٤٥، المقدمة، جـ١ ص ٤٩ .

من الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم»[١] .

وفي عام ٧٥٥هـ - ١٣٥٤م، توجه ابن خلدون من تونس إلى فاس[٢] ومكث فيها ثماني سنوات، وعمل خلال ذلك كاتبًا خاصًا لسلطانها أبي عنان[٣]، الذي دعاه ليكون عضوًا في مجلسه العلمي بفاس، وذلك بعد أن سمع عن شخصيته وعلمه، وفضله، وشرف أسرته .

وفي هذا يقول ابن خلدون : «وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه، وجرى ذكرى عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس فأخبره الذين لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمت عليه سنة خمس وخمسين ونظمني في

---

(١) التعريف بابن خلدون، ص ٥٦، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ص ٣٦ .

(٢) فاس : مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب من بلاد البربر وهي حاضرة البحر وأصل مدنه قبل أن تختط مراكش . (معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت ابن عبد الله الحموي، جـ٤ ص ٢٣٠، دار صادر للطباعة والنشر – دار بيروت للطباعة والنشر).

(٣) أبو عنان بن أبي الحسن علي بن عثمان بن أبي يعقوب يوسف توفى سنة سبعمائة وتسع وخمسين . (صبح الأعشى في صناعة الإنشا : شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، جـ٥ ص ١٩٣، ١٩٤، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان).

أهل مجلسه العلمي وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه»[١].

ونظرًا لسعي ابن خلدون لإقامة علاقات وصلات مع أمير بجاية[٢] عبد الله بن محمد الحفصي الذي كان السلطان أبو عنان قد أنزله عن ملكها، وأخذه أسيرًا إلى فاس فقد أُتهِم ابن خلدون بالتآمر وأدى ذلك إلى دخوله السجن، وبقائه فيه زهاء عامين حيث وقع بين يدي « سلطانها أبي عنان بعد أن استعمله في وظيفة الكتابة فاعتقله نحو عامين»[٣] .

ولما توفى السلطان أبو عنان تولى مكانه ابنه فبادر إلى إطلاق سراحه وأعاده إلى وظيفته السابقة، وحول هذا يورد ابن خلدون قائلاً : «وبادر القائم بالدولة الوزير الحسن بن عمر [٤] إلى اطلاق جماعة من المعتقلين

(١) التعريف بابن خلدون ص ٥٨، ٥٩، المقدمة، جـ١ ص ٥٠ .
(٢) مدينة مشهورة بالجزائر .
(٣) الضوء اللامع , ج٤ ص ١٤٥، الإحاطة بأخبار غرناطة، جـ٢ ص ٤٩٨، المقدمة، جـ١ ص ٥٠، ٥٣ .
(٤) الحسن بن عمر الفودوي من وزراء الدولة المرينية في المغرب الأقصى كان بفاس وزيرًا للسلطان أبي عنان ولم يكن في ولاء مع وليّ العهد أبي زيان محمد بن أبي عنان، توفى سنة ٧٦١هـ . (الأعلام : خير الدين الزركلي , ج٢ ص ٢٢٦، ط . دار العلم للملايين بيروت – لبنان).

كنت فيهم فخلع عني وحملني، وأعادني إلى ما كنت عليه»[1] .

وفي سنة ٧٦٤هـ رحل ابن خلدون إلى الأندلس[2] وكانت هذه رحلته الأولى لهذه البلاد بعدما وجه أسرته إلى قسنطينة [3] حيث أخوال أولاده فسافر إلى سبتة[4] ومنها إلى جبل الفتح (جبل طارق) ثم إلى غرناطه[5] .

وقد اختار غرناطة من بلاد الأندلس لكي ينزل فيها، فنزل مكرمًا عند السلطان محمد بن يوسف، ثالث ملوك بني الأحمر، وعند وزيره لسان الدين بن الخطيب، وكانت لابن خلدون صداقة قديمة معهما فاحتفيا به وإكرماه .

يقول ابن الخطيب : « ورد على الأندلس في أوائل شهر ربيع الأول من عام أربعة وستين وسبعمائة، واهتز له السلطان، وأركب خاصته لتلقيه،

(١) تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٤٨٢، المقدمة، جـ١ ص ٥٤ .

(٢) الأندلس : جزيرة كبيرة منها عامر وغامر، وأرض الأندلس من على البحر تواجه من أرض المغرب تونس (معجم البلدان : ياقوت الحموي، جـ١ ص ٢٦٢) .

(٣) قسنطينة : قلعة كبيرة جدًا حصينة عالية وهي من حدود إفريقيا مما يلي المغرب . (معجم البلدان، جـ٤ ص ٣٣٩) .

(٤) بلدة مشهورة من قواعد المغرب ومرساها أجود مرسى على البحر . (معجم البلدان، جـ٣ ص ١٨٢) .

(٥) غرناطة : هي أقدم مدن كورة البيرة من أعمال الأندلس وهي أعظم مدن الأندلس واحسنها يشقها النهر المعروف بالقلزم . (معجم البلدان، جـ٤ ص ١٩٥) .

وأكرم وفادته، وخلع عليه وأجلسه مجلسه الخاص»[1] .

كما يصف ابن خلدون هذا الاستقبال من قِبل السلطان وهذا الترحيب من قِبل وزيره لسان الدين بن الخطيب بقوله : «وقد اهتز السلطان لقدومي، وهيأ لي المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي تحفيًا وبرًا، ومجازاة بالحسنى، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك وخلع عليَّ وانصرفت وخرج الوزير ابن الخطيب فشيعني إلى مكان نزلي، ثم نظمني في علِّية أهل مجلسه، واختصني بالنجي في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة، والفكاهة في خلوات أنسه، وأقمت على ذلك عنده ...»[2] .

ثم ازداد تقرب ابن خلدون من السلطان، وازدادت ثقته به مما جعله سفيرًا إلى أمير قشتالة[3]، مكلفًا إياه بإبرام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب[4]، وكانت هذه هي أول وظائف ابن خلدون ببلاد الأندلس، ولما عاد ابن خلدن إلى السلطان في غرناطة بعد نجاح سفارته اقطعه قرية البيرة من

---

(١) انظر : الإحاطة في أخبار غرناطة، جـ٢ ص ٤٩٩ .

(٢) التعريف بابن خلدون، ص ٨٤ .

(٣) قشتالة : إقليم عظيم بالأندلس وجميعه اليوم ببلاد الفرنج . (معجم البلدان، جـ٤ ص ٣٥٢) .

(٤) أعلام الفكر الإنساني، ص ١٢١، المقدمة، جـ١ ص ٦٠ .

أراضي السقي بمرج غرناطة، ثم أستأذن ابن خلدون السلطان في استقدام أسرته من قسطنطينة فبعث السلطان من جاء بهم، وعاش هو وأسرته في رغد العيش. [١]

لكن لم يلبث حساده من الوصوليين أن سعوا بينه وبين صديقه الوزير لسان الدين بن الخطيب وأوهموه أن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان، مستدلين على ذلك بملامسته له، وإشتمال السلطان عليه، فلما حركوا غيرَّته بدأ يتنكر، فلما شمَّ منه ابن خلدون رائحة الانقباض، وشعر أن الوزير ابن الخطيب لا يميل إليه كان هذا مدعاة إلى مغادرة ابن خلدون الأندلس والتوجه إلى بجاية بالجزائر وكان ذلك في منتصف سنة ٧٦٦هـ – ١٣٦٥م .

« ولقد صادف في الوقت نفسه أن أبا عبد الله محمد الحفصي[٢] أمير بجاية الذي كان سجينًا مع ابن خلدون أيام أبي عنان استوزر يحيى أخا ابن خلدون الأصغر فلم ينس هذا الوزير صداقته بعد أن استرد ملكه، واستقدم ابن خلدون وولاه منصب الحجابة (رئيس الوزراء) للأمير»[٣].

---

(١) انظر : المقدمة، جـ١ ص ٦٠، ٦١ .

(٢) أبو عبد الله محمد الحفصي : هو أبو عبد الله محمد بن محمد ابن السلطان أبي بكر مات مقتولاً سنة سبعمائة وسبع وستين . (صبح الأعشى، جـ٥ ص ١٢٧) .

(٣) المقدمة، جـ١ ص ٦٣، ٦٤، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، جـ ٧ ص ٧٧ ط . المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت – لبنان .

وهـي أعلـى منصـب بعـد الإمـارة كمـا تـولى أيضًـا التـدريس بجـامع القصبة[1] وبذلك جمع ابن خلدون بين أرقى مناصب الدولـة، وأرقى مناصب العلم .

يقول ابن خلدون متحدثًا عن عمله الذي شغل بـه بعد وصوله ومثولـه بين يدي السلطان «وأصبحت من الغد، وقد أمر السلطان أهل الدولـة بمباكرة بـأبي، واستقللت بحمـل ملكـه، واستفرغت جهـدي فـي سياسـة أمـوره، وتـدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك عاكف – بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة – إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك »[2].

وهكـذا كـان حـال ابـن خلـدون حتـى فـي أكثـر أوقاتـه اشـتغالاً بشـئون السلطان، كان يجد نفسه مدفوعًا إلى مواصلة الدرس، والبحث، والتقصي في شـتى أنـواع المعرفـة التـي كانـت محـور اهتماماتـه الأصـيلة، ومركـز نشـاطه الفكري الدئيب، ثم حدثت بعد ذلك اضطرابات سياسية، كـان لابـن خلـدون أثـر كبيـر فيهـا، فقـرر الابتعـاد عن السياسـة، والخـروج إلـى الباديـة ليعـيش مـع القبائل العربية، واستطاع خلالها أن يلم بشئون البادية .

---

(١) القصبة مدينة بالمغرب من بلاد البربر . معجم البلدان، جـ٤ ص ٣٥٣ .
(٢) التعريف بابن خلدون، ص ٩٨، المقدمة، جـ١ ص ٦٤ .

وفي سنة ٧٧٦هـ – ١٣٧٤م، قرر ابن خلدون التفرغ للدراسة والبحث فاعتزل في قلعة ابن سلامة [١] وبدأ التأليف في كتابه (العبر)، وبدأ بمقدمته المشهور « مقدمة ابن خلدون» وانتهى من تأليفها في منتصف سنة ٧٧٩هـ، وانتهى من تأليف كتابه (العبر) سنة ٧٨٠هـ[٢].

ثم إنه سافر بعد ذلك إلى تونس في رجب سنة ٧٨٠هـ لتنقيح كتابه العبر والاطلاع على مكتبات تونس، والاستفادة منها في توثيق كتابه العبر، وبقي في تونس عاكفًا على البحث، والتدريس حتى أتم مؤلفه، ونقحه وهذبه، ورفع نسخته إلى السلطان أبي العباس أحمد بن سالم الحفصي أوائل سنة ٧٨٤هـ [٣].

---

(١) قلعة ابن سلامة وتسمى قلعة (تاوغروت) وتقع في مقاطعة وهران في بلاد الجزائر أما سلامة الذي تنسب إليه أو إلى بنيه القلعة فهو سلامة بن علي بن نصر بن سلطان رئيس بني (يد لليتن) من بطون (توجين) سكن (تاوغروت) واختط بها القلعة، فنسبت إليه وإلى بنيه، وكانت من قبل رباطًا لبعض العرب . (ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ص ٦٥، المقدمة، جـ١ ص ٧٢ هامش).

(٢) التعريف بابن خلدون، ص ٢٢٥، ٢٣٠، تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٥٥١، المقدمة، جـ١ ص ٧٤ – ٧٦، شفاء السائل ص ٢٥، أعلام الفكر الإنساني، جـ١ ص ١٢١ .

(٣) انظر : التعريف بابن خلدون، ص ٢٣٠ – ٢٣٣، المقدمة، جـ١ ص ٧٦، ٧٧، تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٥٥١ .

ثم إن ابن خلدون اعتزم بعد ذلك مغادرة تونس والتوجه إلى الحج عن طريق مصر، فاستأذن السلطان أبو العباس الذي كان قد اصطحبه في حملة حربية والتي خشى ابن خلدون أن يصطحبه مرة أخرى « فخطرت له فكرة الحج فأخذ يتضرع إليه لكي يأذن له فأذن له فاجتاز البحر إلى الإسكندرية»(١).

ولقد كان غرض ابن خلدون في سفره من تونس إلى مصر منتصف ٧٨٤هـ – أكتوبر ١٣٨٢م، فضلاً عن التخلص من إرادة السلطان أبو العباس الحج إلى بيت الله الحرام، والتفرغ لتجديد ما كان عنده من آثار العلم.

فوصل ابن خلدون إلى الإسكندرية عن طريق البحر في يوم عيد الفطر سنة ٧٨٤هـ لكن ابن خلدون لم يقَّدر له الحج عامئذ على الرغم من إقامته بالإسكندرية شهرًا لتهيئة أسبابه (٢).

وأما التفرغ لطلب العلم، والبحث والتدريس، فقد نال بغيته منه، فقد توجه إلى القاهرة أول ذي القعدة، وهي يومئذ موئل التفكير الإسلامي في

---

(١) الضوء اللامع، جـ٤ ص ١٤٦، المقدمة، جـ١ ص ٧٩، التعريف بابن خلدون، ص٢٢٥.

(٢) التعريف بابن خلدون، ص ٢٤٦ .

المشرق والمغرب، فلما وصلها لقى علماء ها، وخاصة أهلها واستقبلوه أحسن استقبال وكان صيته قد سبقه إلى القاهرة، فقد عرفت مقدمته ومؤلفاته .

ولقد اتخذ ابن خلدون من أروقة الأزهر مكانًا يلتقي فيه بطلابه، وتصدر فيه حلقة للتدريس .

يقول المقريزي(١) : « قدم شيخنا أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون من بلاد المغرب، واتصل بالأمير (الطنبغا الجوباني) (٢) وتصدر للاشتغال بالجامع الأزهر »(٣)، ثم تقرب ابن خلدون في هذه الفترة إلى السلطان الظاهر (برقوق) (٤) والي مصر فعينه في أوائل سنة ٧٨٦هـ، في منصب تدريس

---

(١) المقريزي : هو أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم بن عبد الصمد المحيوي الحسيني المهري المعروف بالمقريزي من تصانيفه (الوعظ والاعتبار) و (السلوك)، ولد سنة سبعمائة وتسع وستين، وتوفى سنة ثمانمائة وخمس وأربعين (معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، جـ٢ ص ١١) .

(٢) الطنبغا الجوباني : هو الطنبغا الجوباني الأمير مات في شوال سنة ثمانمائة وإحدى وستين .(الضوء اللامع، جـ٢ ص ٣٢٠، ط ١٣٥٣هـ) .

(٣) السلوك في معرفة أخبار القضاة والملوك : المقريزي، تحقيق / سعيد عبد الفتاح عاشور، جـ٣ القسم الثاني، ص ٤٨٠، مطبعة دار الكتب .

(٤) السلطان برقوق جركسي الجنس جلب إلى القاهرة فاشتراه الأمير يلبغا واعتقه وصار من الأمراء المعدودين وتسلطن بعد خلع حاجي ولد الملك الأشرف، وسمي برقوقًا لجحوظ عينه . (صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، جـ٣ ص ٥٠٣) .

الفقه المالكي بالمدرسة القمحية الأيوبية[١] » [٢] .

وفي جمادى الثانية سنة ٧٨٦هـ عيَّنه السلطان قاضيًا للقضاة[٣] فحكم بصرامة، وحزم، وعدل وفي أثناء ذلك توجهت أسرته من تونس إلى الإسكندرية بحرًا، ولم تكد السفينة تصل إلى مرسى الإسكندرية حتى أصابها قاصف من الريح فغرقت، وهلك جميع أفراد أسرته، وما كان معهم من مال، ومتاع، وكتب .

ويظهر أن هذا الحادث قد آلمه فزهد في المناصب، وانتهى الأمر بإعفائه من منصبه القضائي في ٧٨٧هـ، بعد عام واحد، من توليه، وفي سنة ٧٧٩هـ سافر ابن خلدون إلى الحجاز لتأدية فريضة الحج، وفي سنة ٨٠٢هـ سافر إلى القدس وكان قد عين للقضاء ثم أعفي. [٤]

ثم كانت آخر رحلات ابن خلدون إلى دمشق سنة ٨٠٣هـ، وهو الوقت

---

(١) المدرسة القمحية : بناها السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان يدرس فيها الفقه المالكي. (حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة . الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم، جـ٢ ص ٢٥٦ دار إحياء الكتب العربية) .

(٢) السلوك .المقريزي، جـ٣ ص ٥١٣، المقدمة، جـ١ ص ٨٢، ٨٣ .

(٣) الضوء اللامع، ص ١٤٦ .

(٤) انظر : السلوك للمقريزي ص ٥٣٣، تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٥٩٥، ٥٩٦، ٦١١، التعريف بابن خلدون ص ٢٥٣، المقدمة، جـ١ ص ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩٤، ٩٥.

الذي كان فيه (تيمور لنك) [١]، قائد التتر يستعد للهجوم على الشام، وفي دمشق كان لقاء تيمور بابن خلدون الذي اعجب بسعة علمه، وطلب منه البقاء للعمل معه ولكن ابن خلدون اعتذر ورجع إلى مصر. [٢]

ولم يقم ابن خلدون عند تيمور لنك، إلا عدَّة أسابيع ثم رجع مصر وعندما وصل أعيد إلى منصب القضاء، وكانت هذه هي المرَّة الثالثة التي تولى فيها القضاء ولم يلبث في هذا المنصب إلا عامًا واحدًا ثم عزل عنه في سنة ثمانمائة وأربع من الهجرة، ثم أعيد إلى هذا المنصب للمرة الرابعة في عام ثمانمائة وأربع في شهر ذي الحجة ثم عزل عن هذا المذهب للمرة الرابعة في عام ثمانمائة وستة، ثم أعيد إلى هذا المنصب للمرة الخامسة في سنة ثمانمائة وسبع شهر شعبان ولم يستمر فيه إلا حتى أواخر ذي القعدة من تلك السنة، ثم أعيد لهذا المنصب للمرَّة السادسة في شهر شعبان سنة

(١) تيمور لنك : أو تمر لنك وهو ابن ايتمش قنلغ بن زنكي بن سيبا ابن طارم طربن طغريك بن قليج بن سنفور بن كبخك بن طغر سبوقًا الطاغية تيمور كوركان ومعناه باللغة الأعجمية صهر الملوك، لد سنة سبعمائة وثمان وعشرين، وتوفى سنة ثمانمائة وسبع . (شذرات الذهب ابن العماد، جـ٧ ص ٦١، ط. بيروت).

(٢) انظر لمزيد في التفاصيل : التعريف بابن خلدون ص ٣٦٦ – ٣٨٣، المقدمة، جـ١ ص ٩٦ : ٩٨ .

ثمانمائة وثمان وظل في هذا المنصب حتى توفى [1].

وبهذا يكون ابن خلدون قد ولَّى قضاء المالكية في مصر ست مرات كجانب من الوظائف التي تقلدها سواء كانت في بلاد المغرب أو في الأندلس في تلك المرحلة من حياته التي كان يتطلع من خلالها إلى تولي الوظائف في حياة امتدت إلى أربعة وسبعين عامًا .

رابعاً : مؤلفاته:

ليس هناك شك في أن المعيشة التي حظى بها ابن خلدون في البلاد والأماكن المختلفة، والمدن التي زارها قد ساعدت على توسعة أفق تفكيره، فأتاحت له فرصًا عديدة للانفتاح الذهني نتيجة للاتصال بعلماء ذوي ثقافات مختلفة داخل الإطار الثقافي الإسلامي، وكان لهذا الاحتكاك في الآراء أثره البالغ في انبعاث شرارة المعرفة لدى ابن خلدون في شتى فروع العلم، بعدما تمكن من مطالعة العديد من الكتب التي زخرت بها المكتبات العامة، والخاصة في تلك المدن التي استوطنها، ومن ثم لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة إلا وتكلم فيه فصار رجل سياسة، وعلم، وحكم، وقضاء، كما كان عالمًا اجتماعيًا

---

(١) انظر : السلوك للمقريزي، جـ٣ المجلد الثاني ص ٤٨٠ وما بعدها، تاريخ ابن خلدون، جـ٧ ص ٦٢٨، ٦٢٩، التعريف بابن خلدون، ص ٣٨٣، ٣٨٤، المقدمة، جـ١ ص ١٠١، ١٠٢، مؤلفات ابن خلدون . د/ عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧ .

كبيرًا، ومؤرخًا وفيلسوفًا، ومربيًا، وكان لآرائه، ونظرياته، في مختلف جوانب المعرفة الدور الكبير في وضع أسس لكثير من العلوم الحديثة، كعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، والعمران البشري، والفلسفة، والتربية، وغيرها .

لهذا، فقد تنوعت مؤلفاته، وتعددت معارفه، ومن أشهر ما كتب ابن خلدون :

١ـ **كتاب التاريخ الكبير** : ويعَّدُ هذا الكتاب من أهم مؤلفات ابن خلدون، وقد أطلق عليه اسم «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» يقول المقرئ[١] – رحمه الله – : « ولقد رأيته بفاس وعليه خطه في ثماني مجلدات كبار جدًا، وقد عرَّف في آخره بنفسه وأطال »[٢].

وقد ظهرت فضائل ابن خلدون في هذا الكتاب، وأبان فيه عن براعته حيث لم يكن مطلعًا على الأخبار على جليتها لا سيما أخبار المشرق، وهو

---

(١) المقري : أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش بن محمد المالكي الأشعري التلمساني ولد سنة تسعمائة واثنين وتسعين وتوفى سنة ألف وإحدى وأربعين من الهجرة . (معجم المؤلفين : جـ٢ ص ٨٧) .

(٢) نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب : أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق د/ إحسان عباس، جـ٦ ص ١٩١، ١٩٢، دار صادر بيروت – لبنان .

بيّن لمن نظر في كلامه [1].

٢ـ **كتاب المقدمة** : وهي المجلد الأول من سبعة مجلدات يتألف منها كتاب العبر وقد اشتملت المقدمة على علم جديد هو علم الاجتماع حيث عالج فيها ابن خلدون ما يسمى الآن «الظاهرات الاجتماعية» وما يسميه هو «واقعات العمران البشري» أو أحوال الاجتماع الإنساني، وكان ابن خلدون يرمي من وراء دراسته للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال [2].

كما اشتملت المقدمة بجانب ذلك على بحوث متعددة في علوم الحديث، والتفسير، والقراءات، والفقه المالكي، والتصوف، والكلام... بحيث لم يغادر ابن خلدون أي فرع من فروع المعرفة إلا وتكلم فيه .

ومن ثم فقد اعتبر البعض أن المقدمة تُعَّدُ هي «أعظم إبداع فكري على الإطلاق، وأن ابن خلدون أسبق في تفكيره من فلاسفة الغرب»[3].

---

(١) أعلام الفكر الإنساني، جـ١ ص ١٢١ .

(٢) انظر : المقدمة، جـ١ ص ١٧٩ وما بعدها .

(٣) انظر : موسوعة الفلسفة والفلاسفة. د/ عبد المنعم حفني ص ١٤ ط مكتبة مدبولي القاهرة.

٣ ـ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا :

وهو ترجمة مستفيضة تحدث فيها ابن خلدون عن نفسه، وعن تفاصيل ما جرى له، وما أحاط به من حوادث «وقد ألحق ابن خلدون هذا الكتاب في بادئ الأمر بكتاب العِبَر في آخر المجلد السابع وجعله بابًا على حده سماه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا» وعندما قام بتنقيح مؤلفاته أدخل على هذا الباب بعض التعديلات، والزيادات، وأضاف إليه تاريخ المراحل الأخيرة من حياته لأنها لم تكن موجودة، ولم يكتبها في النسخة الأولى...» [١] .

٤ ـ شروح وتلخيصات :

حيث قام ابن خلدون بعمل عدة شروح من أهمها : « شرح البردة»[٢]، وشرح الموجز في أصول الفقه للسان الدين ابن الخطيب، وشرح الرجز

---

(١) الأعلام . خير الدين الزركلي , ج٤ ص ١٠٦ دار العلم للملايين، بيروت – لبنان .

(٢) البردة : المسماة بالكواكب الدَّرية في مدح خير البرية الشهيرة بالبردة المنجية للشيخ شرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد الدولاحي ثم البوصيري المتوفى سنة ستمائة وأربع وتسعين وهي مائة بيت واثنان وستون . (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : حاجي خليفة، عني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين، جـ٢ ص ١٣٣١).

لابن الخطيب في الأصول، وشرح قصيدة ابن عبدون[١].

ومن تلخيصاته المحصل لفخر الدين الرازي[٢] في كتاب لباب المحصل في أصول الدين حيث ذكر فيه أهم ما اشتمل عليه كتاب المحصل للرازي .

كما أن لابن خلدون كتاب في الحساب، ورسالة في المنطق، ورسالة في طبيعة العمران، ومختصر في وصف المغرب، كما له بجانب ذلك شعر [٣].

٥ـ **كتاب شفاء السائل وتهذيب المسائل** : وقد عالج فيه كثيرًا من

---

(١) قصيدة ابن عبدون لمحمد بن عبد الله أو أبو محمد عبد المجيد ابن عبدون الوزير الفهري المتوفى سنة خمسمائة وتسع وعشرين، وهي رائية في التاريخ يذكر فيها الملوك الماحية وأكثر وقائع العالم . (كشف الظنون : حاجي خليفة , ج٢ ص ١٣٢٩) .

(٢) الرازي : هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني، الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي، ولد سنة خمسمائة وثلاث وأربعين، وتوفى سنة ستمائة وست من الهجرة، من مؤلفاته : مفاتيح الغيب، والمباحث الشرقية، والأربعين، والمحصل. (معجم المؤلفين عمر رضا كحالة , ج١١ ص ٧٩) .

(٣) الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين ابن الخطيب، جـ٢ ص ٥٧، هدية العارفين في معرفة أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل باشا البغدادي، جـ١ ص ٥٣ بدون، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع : محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، جـ١ ص ٣٨، ٣٩، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان، شفاء السائل، ص ٢٨، ٢٩ .

قضايا التصوف والرد على غلاة الصوفية المتأخرين[1].

خامساً : **وفاته** :

بعد رحلة طويلة من الوظائف والتأليف والتنقل شاء القدر أن توافى ابن خلدون المنية في يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة ثمان وثمانمائة من الهجرة (١٧ آزار مارس ١٤٠٦هـ) عن ست وسبعين سنة ودفن – رحمه الله – في مقبرة الصوفية [2] خارج باب النصر بالقاهرة [3].



---

(١) اختلف الباحثون ما بين مؤيد و معارض في نسبة هذا الكتاب لابن خلدون، وقد أزال محقق الكتاب د/ محمد مطيع الحافظ هذا الأشكال في النسبة وذكر من الشواهد والأدلة والنسخ ما يعضد صحة نسبة هذا الكتاب لابن خلدون . انظر : شفاء السائل، مقدمة المحقق، ص ١٠، ١١ .

(٢) كان ابن خلدون – رحمه الله تعالى – قد قيد عضوًا في خانقاه الصوفية البيبرسية، وعُيّن شيخًا لها من جملة ما تولاه من مناصب ووظائف . (المقدمة، ج١ ص ١٠٨) .

(٣) الضوء اللامع شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ص ١٤٦، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد مجلد ٩ ص ٧٦، ٧٧، مؤلفات ابن خلدون . د/ عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، د/ حسن الساعاتي، ص ٥٧، وشفاء السائل، ص ٢٧.

المبحث الثاني

التصوف عند ابن خلدون
بين الأصل التاريخي والاشتقاق اللغوي

أولاً : الأصل التاريخي لكلمة تصوف وصوفي :

يمكن القول بأن آراء الباحثين قد تعددت، واتجاهاتهم قد تنوعت، فيما يتعلق بالأصل التاريخي لكلمة تصوف وصوفي، فبينما يرى البعض إنها كانت معروفة في العصر الجاهلي وصدر الإسلام إلا أنه وفي المقابل هناك من يرى أن الكلمة لم تظهر إلا في أواخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث من الهجرة .

هذا، ويمكن إيجاز هذه الآراء أو الاتجاهات في الآتي :

الرأي الأول : وهو رأي يميل فيه أصحابه إلى أن كلمة «تصوف» و«صوفي» كانت معروفة في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، وقد مثل هذا الاتجاه «السراج الطوسي»(١) عندما أورد قائلاً : « أما قول القائل بأن

---

(١) هو : أبو نصر السراج عبد الله بن علي الطوسي الزاهد شيخ الصوفية، وصاحب كتاب اللمع في التصوف قال الذهبي: « وكان المنظور إليه في ناحيته في الفتوة، ولسان القوم مع الاستظهار بعلم الشريعة » توفى في رجب سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة . (شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، جـ٣ ص ٩١) .

(التصوف) اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال لأن في وقت الحسن البصري[١] – رحمه الله – كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم، وقد روى أنه قال : «رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال معي أربعة دوانق[٢] فيكفيني ما معي وروي عن سفيان الثوري[٣] – رحمه الله – أنه قال : لولا أبو هاشم الصوفي، ما عرفت دقيق الرياء، وقد ذكر في الكتاب الذي جمع

(١) الحسن بن أبي الحسن البصري : يكنى بأبي سعيد وكان أبوه من أهل بيسان مولي الأنصار ولد في خلافة عمر وحنكه عمر بيده، وكانت أمه تخدم أم سلمة زوج النبي (ﷺ) فربما غابت فتعطيه أم سلمة ثديها تعلله به إلى أن تجيء أمه فيدر عليها ثديها فيشربه، فكانوا يقولون : فصاحته من بركه ذلك، كان يغلب عليه الخوف فكأن النار لم تخلق إلا له، توفى في سنة عشر ومائة . (صفوة الصفوة : ابن الجوزي تحقيق أيمن صالح شعبان، جـ١ ص ١٦٢ – ١٦٤، ط . المكتبة التوفيقية بدون) .

(٢) كلمة فارسية مفردها دانق وتعني سدس الدرهم .

(٣) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ولد سنة سبع وتسعين من الهجرة بالكوفة ثم خرج منها إلى البصرة في سنة خمس وخمسين ومائة وكانوا يسمونه أمير المؤمنين في الحديث توفى بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة . (الطبقات الكبرى : عبد الوهاب الشعراني، جـ١ ص ٨٢، ط. المكتبة التوفيقية القاهرة بدون) .

أخبار مكة عن «محمد بن إسحاق بن يسار»[١] وعن غيره يذكر فيه حديثًا أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف، فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح»[٢].

وهكذا يقرر السراج الطوسي – رحمه الله – أن تلك اللفظة كانت معروفة في أيام النبي ﷺ بل إنه ليقرر ما هو أبعد من ذلك عندما حاول أن يعود بها إلى أبعد من ذلك إلى العصر الجاهلي مؤيدًا وجهة نظره هذه بما رواه عن الحسن البصري وسفيان الثوري، ومحمد بن إسحاق وإن كان ثمة سؤال مفاده : إذا كانت هذه الكلمة معروفة قبل الإسلام، وكان ينسب إليها

---

(١) محمد بن إسحاق بن يسار صاحب السيرة النبوية التي جمعها وجعلها علمًا يهتدي به وفخرًا يستجلي به، والناس كلهم عيال عليه في ذلك توفى سنة إحدى وخمسين ومائة . (البداية والنهاية : أبو الفداء ابن كثير، جـ١٠ ص ١٢٥، ط. دار التقوى، ط. الأولى ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

(٢) اللمع : أبو نصر السراج الطوسي حققه وقدم له وخرج أحاديثه د/ عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ص ٤٢، ٤٣، ط. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ط. والأولى ١٣٨٠هـ – ١٩٦٠م.

أهل الفضل والصلاح بناءً على تعبير السراج الطوسي فلماذا إذًا لم ينسب إليها الرسول ﷺ وأصحابه من بعده ؟

وهنا نرى السراج الطوسي ينبري للإجابة على ذلك موضحًا ومعللاً ذلك بقوله : «الصحبة مع رسول الله ﷺ لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يطلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله ﷺ وحرمته، ألا ترى أنهم أئمة الزهاد، والعباد والمتوكلين، والفقراء، والراضين، والصابرين، والمخبتين، وغير ذلك، وما نالوا جميع ما نالوه إلا ببركة الصحبة مع رسول الله ﷺ فلما نسبوا إلى الصحبة التي هي أجل الأحوال استحال أن يفضُلوا بفضيلة غير الصحبة التي هي أجل الأحوال»[١].

الرأي الثاني :

وهو اتجاه يرى أن كلمة تصوف لم تشتهر إلا بعد القرن الثالث الهجري، ويمثل هذا الاتجاه ابن تيمية – رحمه الله – الذي يذهب إلى أن لفظ التصوف لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة حيث يقول : « أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهورًا في القرون الثلاثة، إنما اشتهر

---

(١) اللمع، ص ٤٢ .

التكلم به بعد ذلك »[1].

الرأي الثالث: يرى أصحاب هذا الرأي أن هذه الكلمة لم تظهر إلا في أواخر القرن الثاني، وأوائل القرن الثالث الهجري، ويمثل هذا الاتجاه الإمام القشيري[2]، وابن الجوزي[3]، والسهروردي[4] وغيرهم .

---

(١) رسالة الصوفية والفقراء . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني تحقيق أبي حفص سيد بن إبراهيم بن صادق عمران، ص ٩، ط. دار الحديث القاهرة، ط. الأولى بدون .

(٢) هو : عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري القشيري الشافعي ولد سنة ٣٧٦هـ، وتوفى سنة ٤٦٥هـ، من تصانيفه : التسيير في التفسير، والرسالة القشيرية في التصوف، والفصول في الأصول. (معجم المؤلفين، جـ٦ ص ٦== == وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق / محمد محيي الدين عبد الحميد، جـ١ ص ٣٧٥، ٣٧٦، ط. مكتبة النهضة المصرية، ط. الأولى ١٩٤٨م)

(٣) ابن الجوزي : عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الشيخ الحافظ الواعظ جمال الدين أبو الفرج المشهور بابن الجوزي القرشي التميمي البغدادي الحنبلي برز في علوم كثيرة، وانفرد بها عن غيره، وجمع المصنفات الكبار والصغار نحوًا من ثلاثمائة مصنف، وتفرد بفن الوعظ الذي لم يسبق إليه، ولا يلحق شأوه فيه توفى في سنة سبع وتسعين وخمسمائة . (البداية والنهاية، جـ١٣ ص ٢٩، ٣٠) .

(٤) هو : عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن حموية واسمه عبد الله البكري البغدادي شهاب الدين أبو حفص السهروردي، شيخ الصوفية ببغداد صاحب كتاب عوارف المعارف، توفى سنة ثلاثين وستمائة وله ثلاث وتسعون سنة . (البداية والنهاية، جـ١٣ ص ١٤١) .

يقول أبو القاسم القشيري – رحمه الله –: « اعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم بتسمية علم، سوى صحبة رسول الله ﷺ إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمى من صحب الصحابة: التابعين ورأوا ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم أختلف الناس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق أدعوا أن فيهم زهادًا، فانفرد خواص أهل السُنة، المراعون أنفاسهم مع الله تعالي الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[١] .

فها هو القشيري – رحمه الله تعالى – يصرح بأن اسم التصوف قد اشتهر في نهاية القرن الثاني الهجري، ولقد حذا حذو القشيري الكثير من الباحثين في هذه المسألة فها هو ابن الجوزي يرى هذا الرأي حيث

---

(١) الرسالة القشيرية: أبو القاسم القشيري النيسابوري تحقيق د/ عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف ، ص ٤٢ مطابع ومؤسسة دار الشعب، ط ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م .

يورد قائلاً: «وهذا الاسم (التصوف) ظهر للقوم قبل سنة مائتين»[1] أي في أواخر القرن الثاني الهجري، وإذا ما تركنا باحثي القرن السادس الهجري واتجهنا نحو باحثي القرن السابع الهجري، نجد أن السهروردي بعد أن عدَّد الآراء في هذه المسألة يقول : «وقيل لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة»[2] أي أن مصطلح التصوف لم يكن معروفًا قبل نهاية القرن الثاني الهجري.

أما عن موقف ابن خلدون – رحمه الله – من الأصل التاريخي لهذه الكلمة فمن الواضح أن ابن خلدون لم يخرج عن اطار ما قاله القشيري، وابن الجوزي، والسهروردي، وغيرهم في هذه المسألة فقد وافقهم في ذلك معتبرًا بدوره أن التصوف لم يكن معروفًا قبل نهاية القرن الثاني الهجري وحول هذا يورد ابن خلدون قائلاً : «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى بالإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما

(١) تلبيس إبليس: جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، ص١٨١، دار المنار للنشر والتوزيع، ط. الأولى ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م .

(٢) عوارف المعارف: شهاب الدين السهروردي، ص ٦٤ مكتبة القاهرة، ط. ١٣٩٣هـ – ١٩٧٧م.

يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية، والمتصوفة»(١) .

ولعل هذا الرأي هو ما أجمع عليه الكثير من الباحثين وهو ما أكده الشيخ مصطفى عبد الرازق – رحمه الله – عندما ذهب إلى أن : «استعمال لفظ صوفي ومتصوف لم ينتشر في الإسلام إلا في القرن الثاني الهجري وما بعده سواء كان هذا التعبير عن الزاهد بالصوفي حدث في أثناء المائة الثانية كما هو رأي ابن خلدون أم أن هذا التعبير معروفًا في الإسلام قبل القرن الثاني أم كان لفظًا جاهليًا»(٢) .

وبناء على هذا يمكن القول بأن الزهد والانقطاع إلى الله تعالى بالعبادة هو الذي كان غالبًا في القرن الأول، وقُبيل نهاية القرن الثاني فقيل زاهد، وعابد، وأن لفظ صوفي ربما يكون قد عُرِّف هنا أو هناك، ولكن على نطاق ضيق وفي أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين عرف لفظ

(١) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٨٩.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية التعليق على مادة تصوف، جـ٩ ص ٣٣٨ ط. دار المعارف القاهرة بدون.

صوفي ومتصوف، واشتهر هذا الاسم حتى أصبح علمًا على الزهد في الدنيا، والانقطاع إلى الله تعالى، وتصفية النفس، وتطهير القلب والبعد عن كل شيء يبعد عن الله تعالى، ومن ثم أصبح علمًا للحياة الروحية في الإسلام منذ ذلك الوقت، ولعل هذا هو ما جرى عليه الاجماع.

ثانياً : **الأصل اللغوي والاشتقاق** :

كما اختلفت آراء الباحثين حول الأصل التاريخي لظهور كلمة تصوف اختلفت آراؤهم، وتنوعت اتجاهاتهم كذلك فيما يتعلق بالأصل اللغوي لها.

فبينما يراها البعض مشتقة من لباس الصوف، هناك من يزعم أنها منسوبة إلى أهل الصُّفة، ومن قال بأنها مشتقة من الصفاء، وهناك من يقول بأنها مأخوذة من الصف الأول، وذهب فريق إلى أنها منسوبة إلى الغوث بن مرة الذي كان يسمى بصوفة، وفريق قال إنها مأخوذة من الصِّفة، وفريق يذهب بعيدًا، ويزعم أنها مأخوذة من الكلمة اليونانية «سوفيا» وهناك من ينكر الاشتقاق ويزعم أنها لقب، ولكل من هؤلاء وجهه هو موليها[(١)] .

---

(١) للوقوف على هذه الآراء والتعرف عليها انظر على سبيل المثال : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، جـ١ ص ١٧ نشر دار السعادة ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م، التعريف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ، قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه محمود أمين النواوي ، ص ٢٦، ٢٧، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ط. الثانية ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،=

وابن خلدون عندما تعرض للحديث عن الجانب الصوفي تناول بدوره بيان اشتقاق كلمة (تصوف) وقد استعان ابن خلدون في ذلك برأي الإمام القشيري في هذا الصدد حيث قال ابن خلدون : وذهب الإمام القشيري – رحمه الله – إلى أنه «لا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية، ولا قياس، والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفاء فبعيد من جهة القياس اللغوي، وليس كذلك من الصوف؛ لأنهم لم يختصوا بلبسه»[١] .

=أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت ٤٤٠هـ) ص ٢٧، عالم الكتب ، بيروت – لبنان ط ١٤٠٣هـ ، الرسالة القشيرية، ص ٤٦٤، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق/ محمد بيومي ، جـ١ ص ٧٨ مكتبة الأيمان بالمنصورة، ط. الأولى ١٤١٦هـ – ١٩٩٢م،،منهاج العارفين للإمام الغزالي ضمن مجموعة رسائله ص ٢٣٨ ط المكتبة التوفيقية، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن عجيبة ص٢٢،ط عالم الفكر، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، محمد السيد الجليند،ص٤٠مكتبة الشباب، ٩٨٨١م، تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص ١٨٠،دار المنار للنشر والتوزيع ط الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، في التصوف الإسلامي، د/ محمد مصطفى، محمد فوقي حجاج، ص ٩ : ٣٨، دار الزيني للطباعة ١٩٧٨م، الحياة الروحية في الإسلام. د/ محمد مصطفى حلمي، ص ١٠٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. الثانية ١٩٨٤م، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د/ علي سامي النشار، جـ٣ ص ٤٢، ط. دار المعارف، ط. الثامنة بدون .

(١) انظر : المقدمة، جـ٣ ص ٩٨٩.

فالإمام القشيري بناءً على ما أورده ابن خلدون يرى أن هذا اللفظ الذي أطلق على هؤلاء الجماعة ما هو إلا لقب .

يقول الإمام القشيري – رحمه الله – غلبت هذه التسمية على هذه الطائفة ، فيقال : « رجل صوفي وللجماعة صوفية ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس والاشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه الصوف، ولهذا يقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، لكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف... ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي... ومن قال: إنه مشتق من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال: إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة إلى الصف، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق»[١].

وعليه فالقشيري يعتبر أن الصوفية ليسوا وحدهم هم الذين يلبسون الصوف بل يشاركهم غيرهم فما الداعي لتخصيص الصوفية بهذه التسمية

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٦٤ .

دون غيرهم؟ وقد يرد على ذلك بأننا لو استعرضنا طوائف الناس كالصناع، والزراع، والعمال لا نجد طائفة منهم يغلب على أفرادها لبس الصوف كما غلب على هذه الطائفة .

ولا شك أن قول الإمام القشيري بأن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق يمكن أن يرد عليه بأن الشهرة لا تغني عن بيان اشتقاق اسمهم خاصة إذا كانت اللغة العربية تسوغ هذا الاشتقاق حيث تجيز اللغة اشتقاق التصوف من الصوف، فيقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص كما أنه لا مانع أيضًا من أن يكون هذا الاسم مشتق من الصوف ثم تحول مع مرور الزمن إلى لقب، وبهذا يمكن لنا الجمع بين من قال بالاشتقاق من الصوف ومن قال بأنه لقب إذا كان لهذا من يؤيده .

وبالرغم من أن العلامة ابن خلدون قد استعان برأي الإمام القشيري إلا أن ابن خلدون قد بحث بدوره في الاشتقاق الذي جاء منه لفظ التصوف ذاهبًا إلى نفي ما يقوله البعض من أن هذه التسمية وردت من جراء لبس هذه الجماعة الزاهدة والمتعبدة للصوف، وجعله لباسهم اليومي، وقد أقر ابن خلدون في مقابلة ذلك بأن هذا الرأي إنما هو رأي ناتج في الحقيقة عن خلط عند بعض المتأثرين بالمتصوفة، وتوهمهم، أن لبسهم للصوف هي الصفة

التي يختصون بها، في حين أنهم يلجئون إلى هذا النوع من اللباس زهدًا وتقشفًا، دون أن يكون صفة لهم تميزهم فهذه الطائفة – من وجهة نظره – كانت تلبس الصوف زهدًا وتورعًا عن لبس فاخر الثياب، أما سائر الناس من غيرهم فيلبسونه لا لهذا الغرض الذي ينشده الصوفي، وحينئذ يكون تميزهم بلبس الصوف أمرًا واضحًا.

وفي هذا يشير ابن خلدون قائلاً : «وقد تكلف بعضهم فيه الاشتقاق، ولم يساعدهم القياس، فقيل من لبس الصوف، والقوم لم يختصوا بلباس دون لباس، وإنما فعل ذلك من تشبه بهم، وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللاً وزهدًا، أنه شعار لهم، فاعجب بهذا الظن حتى حمله على الاشتقاق فيه ، وما لبس الصوف من لبسه منهم إلا تقللاً وزهدًا، إذ كانوا يؤثرون التحلي بالفقر في كل حال شأن من لم يجعل الدنيا أكبر همه»(١).

كما سعى ابن خلدون من جهة أخرى إلى نفي أن تكون الكلمة مشتقة من الطريقة المأخوذة من أهل الصُفَّة وهم المهاجرون الذين سكنوا في صُفَّة مسجد رسول الله ﷺ مثل أبي هريرة الدوسي، وأبي ذر الغفاري، وبلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي وأمثالهم .

---

(١) انظر : شفاء السائل ، ص ٥٠ ، ٥١، المقدمة ، جـ٣ ص ٩٨٩.

فهؤلاء بحسب ما يراه ابن خلدون لم تكن لهم طريقة معينة في العبادة يتبعونها، بل كانوا جماعة ملازمين للمسجد تزهدوا في الدنيا لا غير.

لذا نرى ابن خلدون يؤكد على ذلك من خلال قوله : «واعلم أن أهل الصُّفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله ﷺ بطريقة في العبادة بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة، وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر. فإن المهاجرين من قريش نزلوا على أنظارهم من الأوس والخزرج، وآخى رسول الله ﷺ بينهم وبقي الغرباء فآواهم إلى نفسه، وأسكنهم مسجده، وأمر بمواساتهم، وكان يتفقدهم، ويحملهم معه إلى الدعوات هذا مع أن قياس النسب إلى الصُّفة يأباه، وكذلك من قال أنه مشتق من الصفاء»(١).

هذا، ولا يمنع من استعانة ابن خلدون بكلام الإمام القشيري من مخالفته لرأيه أو حتى محاولة التوفيق بين ما يراه القشيري وما يذهب إليه هو ، فبينما نجد أن الإمام القشيري يستبعد اشتقاق هذا اللفظ من الصوف معتبرًا أنه لقب أطلق على هؤلاء .

نرى ابن خلدون يميل إلى القول باشتقاق هذه اللفظة من الصوف ففي مقابلة المواقف السابقة التي أتى على ذكرها ابن خلدون نراه يرجح أن يكون

---

(١) شفاء السائل ، ص ٥٥ .

لفظ الصوفية هو اسم العلم الذي تتميز به الجماعة، وهو لقب منح لهم دون سواهم ثم وقع التصرف في هذا اللقب بالاشتقاق منه فقيل متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، والجماعة متصوفون، وصوفيون.

وذلك من خلال قوله : « فلم يبق إلا إنه وضع لهذه الطائفة علمًا عليهم يتميزون به، ثم تُصِّرف في ذلك اللقب بالاشتقاق منه فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، وللجماعة متصوفون وصوفيون»[١].

وفي موضع آخر يورد ابن خلدون قائلاً : « قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[٢].

وفي الحقيقة أن ما انتهى إليه ابن خلدون من القول باشتقاق التصوف من الصوف هو رأي له وجاهته من ناحية المعنى، ومن ناحية اللغة، كما أن هذا الرأي قد حظى بالقبول والترجيح لدى الجمهور من الصوفية، حيث استحسن هذه النسبة الكثير من القدماء والمحدثين فالصُوف وإن كان اليوم لباس الأغنياء، ودليل الترف فهو في الماضي لباس الفقراء، وعنوان الخشونة، وشظف العيش فضلاً عن هذا وذاك فالصوف هو لباس

---

(١) شفاء السائل ، ص ٥٢.

(٢) المقدمة، جـ٣ ص ٩٨٩.

الأنبياء، والمرسلين، وشعار العباد والزهاد، ومن هنا كان لباس الصوف دليلاً على الزهد في الدنيا، والإعراض عن متاعها الزائل فعن عبادة بن الصامت ﷺ قال : «خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم عليه جبة من صوف ضيقة الكُمَّين فصلى بنا فيها ليس عليه شيء غيرها»(١).

وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال : «كانت الأنبياء يستحبون أن يلبسوا الصوف، ويحتلبوا الغنم، ويركبوا الحمير»(٢).

وقال الحسن البصري ﷺ : « لقد ادركت سبعين بدريًا ما كان لباسهم إلا الصوف»(٣).

وبالإضافة إلى أن الصوف هو لباس الأنبياء – عليهم السلام – وشعار الأولياء، والأصفياء، وزي العُبَّاد والزهاد، فإن اشتقاق التصوف من

---

(١) سنن ابن ماجة : محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، كتاب اللباس، باب لبس الصوف ، جـ٢ ص ١١٨٠ حديث رقم ٣٥٦٣ ط. دار إحياء الكتب العربية، بدون.

(٢) رواه الحاكم موقفًا على ابن مسعود وقال صحيح على شرطهما (البخاري ومسلم) انظر : مستدرك الحاكم (المستدرك على الصحيحين) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري تحقيق/ مصطفى عبد القادر عطا ، جـ٤ ص ٢٠٨ حديث رقم ٧٣٨٧ دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط. الأولى ١٤١١هـ – ١٩٩٠م .

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٩ .

الصوف أمر يتلائم ويتناسب من حيث الاشتقاق اللغوي لأنه يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص على نحو ما سبق .

ومما يؤيد هذا الرأي ويقويه أن كثيرًا من الباحثين القدامى منهم والمحدثين قد ذهبوا إلى القول بأن الأصل اللغوي لكلمة تصوف إنما هو من الصوف فها هو السَّراج الطوسي يقول : « فكذلك الصوفية عندي – والله اعلم – نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها مرتسمون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء – عليهم السلام – والصديقين، وشعار السالكين المتنسكين»[١].

وإلى هذا يذهب الكلاباذي [٢] – رحمه الله – في قوله : «ومن لبسهم وزيهم سموا صوفية لأنهم لم يلبسوا لحظوظ النفس مالان مسه، وحسن مظهره، ولبسوا لستر العورة، فتجزوا بالخشن من الشَعر، والغليظ من الصوف»[٣].

---

(١) اللمع ، ص ٤١ .

(٢) الكلاباذي : محمد بن إبراهيم بن يعقوب الملقب بتاج الدين الكلاباذي البخاري أبو بكر من حفاظ الحديث من أهل بخاري توفى في سنة ثمانين وثلاثمائة . (الأعلام، جـ٥ ص٢٩٥) .

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٢٨ .

وبعد أن أورد الكلاباذي عدة آراء في مأخذ الكلمة نجده يقول في النهاية : «وإن جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة»[1].

وإلى مثل هذا أيضًا يذهب السهروردي – رحمه الله – حيث يؤكد على ذلك قائلاً : «إنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة؛ لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق، ولكونه كان لباس الأنبياء – عليهم السلام – فكان اختيارهم لبس الصوف لتركه زينة الدنيا وقناعتهم بسد الجوعة، وستر العورة، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملاذ النفوس وراحتها لشدة شغلهم بخدمة مولاهم، وانصراف همهم إلى أمور الآخرة، وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال : تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص .... إلى أن قال – رحمه الله – : فالقول بأنهم سموا صوفية للبسهم الصوف، أليق وأقرب إلى التواضع، ويقرب أن يقال لما آثروا الذبول، والخمول، والتواضع، والانكسار، والتخفي والتواري كانوا كالخرقة الملقاة، والصوفة المرمية، التي لا يرغب فيها، ولا يلتفت إليها، فيقال صوفي نسبة إلى الصوفة، كما يقال كوفي نسبة إلى الكوفة، وهذا ما ذكره بعض أهل العلم، والمعنى المقصود به قريب يلائم الاشتقاق، ولم يزل لبس الصوف

---

(١) السابق ، ص ٣٢ .

اختيار الصالحين، والزهاد والمتقشفين والعُبَّاد»[١] .

كما ذهب إلى هذا ابن تيمية مرجحًا هذا النسبة إلى الصوف في قوله: «واسم الصوفية هو نسبة إلى لباس الصوف هذا هو الصحيح»[٢].

هذا، وقد عدد الإمام الأكبر أ. د/ عبد الحليم محمود – رحمه الله – أسماء بعض الباحثين في العصر الحديث الذين قالوا بأن الأصل اللغوي للتصوف إنما هو من الصوف فيما أورده من قوله: «أنني أرى كما ترى الغالبية العظمة من الباحثين المحدثين أن لفظة التصوف تنسب إلى الصوف، وكما يقال تقمص إذا لبس القميص، كذلك يقال تصوف إذا لبس الصوف، ومن أبرز القائلين بهذا الرأي المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق، والمرحوم الدكتور زكي نجيب مبارك، والمستشرق مرجليوث[٣]»[٤].

---

(١) عوارف المعارف ، ص ٦٠ .

(٢) فتاوى ابن تيمية : جمع عبد الرحمن بن قاسم ، ج ١١ ص ١٩٥، ط. الرئاسة العامة للحرمين الشريفين .

(٣) مرجليوث (١٨٥٨ – ١٩٤٠م) دافيد صموئيل مرجليوث ابن حزقيال إنجليزي بروتستانتي من كبار المستشرقين، من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني، وجمعية المستشرقين الألمانية، عمل في جامعة اكسفورد وعين أستاذًا للعربية فيها عام ١٨٩٩م ، ولد وتوفى في لندن . (الأعلام، جـ٢ ص ٣٢٩) .

(٤) مقدمة في قضية التصوف طبعت كمقدمة لكتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي . د/ عبد الحليم محمود، ص ٢٩ ط. مكتبة الأتجلو المصرية ، ط. الثالثة ١٩٦٢م .

وبناء على هذا فإن هذا الرأي يعُدُّ من أرجح وأصح الآراء في اشتقاق هذه الكلمة لاستقامته مع قواعد الاشتقاق اللغوي هذا من ناحية، كما أن هذا اللباس كان دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء، وقد وفق ابن خلدون في صحة ما ذهب إليه من أمر هذه النسبة وهذا الاشتقاق .

ثالثاً : علم التصوف عند ابن خلدون :

لقد تعددت تعريفات التصوف، وتنوعت تنوعًا ملحوظًا فليس هناك علمًا تعددت تعريفاته، وتنوعت كما تعددت وتنوعت تعريفات التصوف حتى صارت بالمئات بل قيل إنها على نحو ألف أو ألفي وجه .

وهذا ما أشار إليه السهروردي بقوله : «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على الألف قول»[(١)] [(٢)].

(١) عوارف المعارف ص٥٨، وانظر: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة ص٤،٥، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط أولى١٣٨١هـ-١٩٦١م، قواعد التصوف للشيخ أحمد بن محمد زروق، تصحيح وتعليق محمد زهري النجار ص٣ نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ط. ثالثة١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

(٢) مما يذكر في هذا الشأن : أن أبا منصور عبد القاهر البغدادي ألف كتابًا مستقلاً في تعريف التصوف والصوفية، وقد نقل الإمام السبكي في طبقاته عن ابن الصلاح أنه رأى الكتاب المذكور الذي صنفه أبو منصور في لفظتي التصوف والصوفية وجمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول مرتبة على حروف المعجم . (انظر : طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق د/ محمود محمد الطناحي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو ، جـ٥ ص ١٤٠ ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط . الثانية ١٤١٣هـ . فإذا كان للصوفية وحدهم بناء على هذا ألف قول في تعريف التصوف والصوفية فما بالك فيما لم يطلع عليه أبو منصور ، وما وبالك في التعاريف التي قال بها غير الصوفية بجانب ما جد من أقوال ممن جاء بعده !! .

ولعل السبب راجع في ذلك إلى أن هؤلاء الذين عرَّفوا التصوف قد اختلفت وجهة نظرهم وسار كل واحد منهم في اتجاه معين فمنهم من نظر إلى البداية، والوسيلة، ومنهم من نظر إلى النهاية والغاية، ومنهم من وضع في حسبانه الأصول التي يقوم عليها التصوف، ومنهم من نظر إلى علامة الصوفي، ومنهم من نظر إلى الجانب العملي، ومنهم من نظر إلى الجانب النظري .

لذا فقد لاحظ ابن خلدون بدوره أن التعاريف التي ذكرها الصوفية كثيرة غير واضحة ومن هنا لم تدل على حقيقة واحدة، بل على حقائق متعددة، ومفاهيم يتميز الواحد منها عن الآخر وقد رد ابن خلدون هذه الكثرة في التعاريف والمدلولات إلى معنيين أساسيين :

أولهما : أن الصوفية لم يقصدوا بها تعريف التصوف علميًا، بل قصدوا التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم المتغيرة .

ثانيهما : اتساع مرافق ومجالات الحياة الإسلامية تبعًا لاتساع الدولة واشتمالها على ثقافات دينية سابقة على الإسلام، وصراع عنيف بين هذه التيارات الداخلية، والتراث القديم والدين الجديد في مفهوماته الدنيوية والأخروية [١].

---

(١) انظر : شفاء السائل ص ٤٢ ، ٤٣، ٩٣، ٩٤ ، ٩٥، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة. د/ عبد القادر محمود ، ص ٦٣٦ ، ٦٣٧، دار الفكر العربي بدون .

وعلى الرغم من أن ابن خلدون قد عدَّ التصوف من علوم الشريعة الحادثة – كما سبق – إلا أنه قد اعتبر أن طريقته تتمثل في إتباع الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وأن ذلك كان عامًا في الصحابة والسلف(١).

كما اعتبر ابن خلدون أيضًا بعد تحليله التفصيلي في تقسيم التكاليف الشرعية إلى نوعين نوع يتعلق بالأعمال الظاهرة، ونوع يتعلق بالأعمال الباطنة .

أن التصوف : صنف من الشريعة وأن هذا العلم قد اختصت به جماعة دون الفقهاء عندما يقول : «صار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء ، وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادة، والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق، والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٨٩ .

ذلك »[1].

ويسمي ابن خلدون هذا بفقه القلوب، وفقه الباطن، وفقه الورع، وعلم الآخرة والتصوف في مقابل علم الظاهر المسمى بالفقه[2] ومن ثم يصل ابن

---

(١) المقدمة ، جـ ٣ ص ٩٩١، شفاء السائل ، ص ٤٤ .

(٢) بالرغم من إدراج ابن خلدون التصوف ضمن فقه الشريعة وتقسيمه السابق لهذا العلم إلى صنفين : فقه الظاهر، وفقه الباطن إلا أن ابن خلدون قد لاحظ أن عناية الناس القصوى قد انصبت على النوع الأول (الفقه) وذلك لحاجة الدولة إليه، واحتياج العامة له، بالإضافة إلى أنه محل طمع لما يوفره من مناصب الفتيا والقضاء، ولذلك كثر عدد المهتمين به، وتعددت فيه الموضوعات والمناقشات في حين وقع تهميش النوع الثاني، وهو في الأصل له قيمة أكبر فيما يخص كل فرد بمفرده لأن غريزة العقل لدى الكائن بمقتضى طبعها تنزع نحو المعرفة، والعلم وتشتاق إلى الكمال بمعرفة خالقها، وهي لا ترى موجودًا آخر أكمل منه، لذا يذهب ابن خلدون للقول بأن ربما خشى بعض علمائه لأجل ذلك دروسه وذهاب أهله فيهمل حكم الله في أفعال القلوب، وحركات البواطن التي هي أهم أعمال المكلف، وأقرب فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الإفادة كما فعله ابن عطاء، والمحاسبي في كتابه الرعاية، وتابعهما الغزالي في كتاب الإحياء .

ويمكن القول بأن ابن خلدون في تقسيمه الذي يجعل المتصوف والمتورع يختص بالنظر في أفعال القلوب، واعتقاداتها في حين أن الفقيه يختص بالنظر فيما يهم المكلفين من المعاملات والأنكحة، والحدود وغير ذلك من أبواب الفقه – أي المعاملات عمومًا – قد كان في هذا التقسيم ألصق قربًا بالإمام الغزالي – رحمه الله تعالى – وأكثر=

خلدون بعد تحليله التفصيلي إلى تعريف التصوف بأنه : «رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده مقدمًا الاهتمام بأفعال القلوب، مراقبًا خفاياها حريصًا بذلك على النجاة»[١].

ولا شك أن معنى الظاهر والباطن عند ابن خلدون ليس هو ذلك المعنى الذي يقسم الشريعة ويفصل بين جانبيها فصلاً، وإنما المعنى كما يقول ابن خلدون : «أن لهما حكمًا على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم،

= تأثرًا به حيث فرق الغزالي بدوره بين نظر الفقيه والمتصوف، فيما ينظران فيه من العبادات والمتناولات فإن نظر الفقيه من حيث تعلقه بمصالح الدنيا، ونظر المتصوف من حيث تعلقه بمصالح الآخرة .

« لأن نظر الفقيه في العبادات التي رأسها الإسلام، إنما هو من حيث إنها هي تصح فتكون مجزئة، ويقع بها الامتثال، ويسقط القضاء، أو تفسد فلا تكون مجزئة، ولا يقع بها الامتثال فلا يسقط القضاء أو من حيث يمتنع من الآراء فيباح دمه، أو يؤدي فيعصم دمه، وكذلك نظره في الحلال والحرام .... والمتصوف ينظر في ذلك كله من حيث إنها حزازات القلوب، ومؤثرة في الاستقامة التي هي أصل النجاة، فيرى أن الصلاة لما كانت عبادة، وأصلها التوجه بالقلب فإنما يبقى منها زادًا للآخرة ما حضره القلب لا ما غاب عنه... وكذلك الإسلام الذي هو إقرار واعتراف في الطاعة وإلا فلا أثر له في الآخرة وكذلك الحلال والحرام ...».

انظر : شفاء السائل، ص ٤٤، ٤٦، إحياء علوم الدين لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، جـ١ ص ١٨، ١٩ ، دار المعرفة بيروت – لبنان .

(١) شفاء السائل ، ص ٥٤ .

وحكمًا عليهم من حيث باطن أعمالهم لا ما يموِّه به بعض الباطنية ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضي أن الشارع أظهر حكمًا، وأبطن آخر – تعالى الله عما يقولون – »[1].

كما أن حد ابن خلدون للتصوف بأنه «رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده» ، وحديثه عنه بأنه العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا، وزينتها، والزهد فيها ... يمثل اقترابًا كثيرًا مما ذكره أهل هذا الطريق.

فها هو الجريري[2] على سبيل المثال يعرف التصوف بأنه : «الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني»[3] ، كما عرفه الجنيد[4] بقوله:

---

(١) السابق ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) الجريري : أبو محمد أحمد بن الحسين من كبار أصحاب الجنيد وخلفه في مجلسه توفى سنة ٣١١هـ ، والجريري أول صوفي تحدث عن دلائل وجود الله ويعددها في ثلاثة أشياء ملكه الظاهر ثم تدبيره في ملكه ثم كلامه الذي يستوفي كل شيء ، فذلك أول الأشياء على وجود الله . (الموسوعة الفلسفية، د/ عبد المنعم الحفي ، ص ١٠١، ط. دار الرشاد، الرسالة القشيرية ، ص ٩٦).

(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٤٦٥ .

(٤) الجنيد : الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز أبو القاسم ، صوفي من العلماء بالدين ولد وتوفى ببغداد سنة ٢٢٧هـ ، وكان يعرف بالقواريري نسبة إلى عمل القوارير من كلامه «طريقنا مضبوط بالكتاب والسُنة» ، «من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه في الدين لا يقتدى به » . (الأعلام ، جـ٢ ص ١٣٧ ، ١٣٨) .

«إن يميتك الحق عنك ويحييك به»[١].

ولا شك أن هذا لا يتحقق إلا بالانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وملذاتها

كما جرى تعريف سهل بن عبد الله التستري[٢] له بأنه «قلة الطعام، والسكون إلى الله، والفرار من الناس»[٣].

كما ورد عنهم أن التصوف هو : «ألا تملك شيئًا ، ولا يملكك شيء»[٤].

ولا يخفى أن في هذه التعريفات وغيرها تعبير واضح عما ينطوي عليه التصوف من المعاني الأخلاقية والأحوال النفسية من فناء العبد عن نفسه، وبقائه بربه من تحقق بالفقر والافتقار، وإسقاط للتدبير، والاختيار، وأخذ النفس بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسُنة [٥].

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٦٥ .

(٢) سهل بن عبد الله يونس التستري أبو محمد أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلمين في علوم الأخلاق والرياضات وعيوب الأفعال له كتاب في تفسير القرآن، وكتاب رقائق المحبين ، توفى سنة ٢٨٣هـ . (الأعلام ، جـ٣ ص ٢١٠) .

(٣) نشأة التصوف الإسلامي ، د/ إبراهيم بسيوني ، ص٢١ ط. دار المعارف .

(٤) نشأة التصوف الإسلامي . د/ إبراهيم بسيوني ، ص ٢١ .

(٥) انظر : الحياة الروحية في الإسلام . محمد مصطفى حلمي ، ص١١١ ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١٩٨٤م .

يقول د/ أبو الوفا الغنيمي : « لقد اتضح من خلال تعريف ابن خلدون أن صوفية الإسلام قد أدركوا أهمية الأساس الأخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجهًا إليه، وذهبوا إلى أن أي علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ، ولا طائل عنه فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير، لأنها تكون ثمرة لممارسة شاقة، وصراع بين الإنسان ونفسه الأمارة بالسوء، ليلزمها جادة الصواب، فلما بحثوا في الأخلاق على اعتبار أنها جوهر الدين انشأوا بذلك علمًا مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية ..»[1].

كذلك فإن في حديث ابن خلدون عن طريقة هؤلاء دلالة واضحة إلى أن أقوال وأفعال السلف الصالح وعلى رأسهم النبي ﷺ كانت بمثابة النواة الأولى التي استقى منها الصوفية الأتقياء منهجهم .

ومن هنا تأتي إشارة د/ محمد مصطفى حلمي إلى ذلك عندما أورد قائلاً : «يمكن أن تتخذ بداية الحياة الروحية في الإسلام من حياة النبي ﷺ وأصحابه وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد في الدنيا، وإعراض عن زخرفها،

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي . د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، ص ١٥ ، ط. دار الثقافة للنشر .

وجاهها، وإقبال على الله ﷻ بقلوبهم ، وجهاد في سبيل الله بكل ما أوتوا من قوة الإيمان، وحرارة اليقين، كل ذلك يمكن أن يُعَّد بذورًا أولى انبثقت منها دوحة الحياة الروحية التي نمت بعد ذلك وزكت وامتدت أغصانها ، وأينعت فإذا هي تنشر ظلالها، وتؤتى أكلها في حياة التابعين، وغير التابعين مما جاء بعدهم »(١) .

وبناء على هذا نفهم «أن رأس حركة التصوف الإسلامي بمعناها السلوكي الدقيق هو النبي محمد بن عبد الله ﷺ الذي تتلمذ على هدى سلوكه المأثور جميع المتصوفة، وجاهدوا لاتخاذه القدوة متأسين بسلوكه وحياته»(٢).

مع الأخذ في الاعتبار أن كون التصوف قد استقى منهجه من حياة النبي ﷺ لا يعني ذلك أن نسمي هذه المرحلة بالتصوف، وذلك بالنظر إلى كون هذا اللفظ لم يظهر بصورة واضحة إلا في نهاية القرن الثاني الهجري على أرجح الأقوال في ضوء ما ذكرناه آنفًا هذا من جانب .

---

(١) الحياة الروحية في الإسلام ، ص ١٥ .

(٢) حركة التصوف الإسلامي. د/ محمد ياسر شرف ، ص ٣٨ ، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١٩٨٦م .

ومن جانب آخر أن هناك صفة أخرى واسم أخر أشرف من أي صفة أو اسم ألا وهو شرف الانتساب إلى صحبة الرسول ﷺ وأصحابه وتلك نسبة وشرف لا يعادله شيء ، وهو ما أشار إليه الإمام القشيري من قبل .

هذا، ولم يمنع ابن خلدون من القول بأن علم التصوف من العلوم الحادثة في الملة أن يعطي له المكانة المهمة باعتباره حركة معرفية مثله في ذلك مثل علم الكلام، وعلم الفقه مع الأخذ في الاعتبار ما يهتم به كل علم سواء من حيث الاهتمام بالباطن والأصول في مقابلة الاهتمام بالظاهر والفروع .

لأجل ذلك رأينا كيف أن ابن خلدون أراد أن يضع التصوف في أرقى درجات العلوم ويتجلى ذلك من خلال تقسيمه للعلم ، حيث يقسم ابن خلدون العلم إلى أربع درجات :

الأولى : **وهو العلم الكسبي** : والذي يتأتى عن طريق اكتساب العلوم والمعارف الدنيوية بواسطة الحواس الجسدية الظاهرة من خلال انتزاع صورة الأشياء ثم تجريد المعاني المعقولة منها ثم تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل وترتيب الأقيسة .

الثانية : **العلم الروحاني** : وجهته كما تصور ابن خلدون العالم الأعلى، وعالم الأمر، وعالم الروحانيات تكتسب منه عن طريق التخلص من الرذائل البشرية، فتلوح أنوار العلم والمعرفة في القلب وتتحقق السعادة .

الثالثـة : **الـوحي** : وهو عنده عبارة عن اجتماع الصفاء والتخلص من الرذائل بالمشاهدة، وهو علم الأنبياء وهو أرقى مراتب العلم .

الرابعـة : **العلـم الكشـفي والإلهـامي اللـدني** : والذي يتم بالتصفية والتخلص من شوائب الدنيا والبدن، والعلم الناتج عنه لا يشعر بسببه، ولا مورده، وإنما يكون نفثًا في الروع وهو ذوق العلم وهذه علوم الأولياء والصديقين(١) المأخوذة من قوله تعالى : (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)(٢) ، وهو العلم الفيوضي أو ما يعرف بالعلوم الإلهامية والكشفية واللَّدنية، والتي تعد في نظر ابن خلدون هي أعلى درجات المعرفة.

ولما كانت الغاية القصوى للتصوف هي معرفة الله تعالى وصفاته وتدبير مملكته والتي لا تتم إلا بالعلم الإلهامي اللدني فإن المتصوف في نظر ابن خلدون مطالب ومدعو إلى أن يطيل أعمال فكره في ذلك، وأن يكون حريصًا كل الحرص على الاطلاع على ملكوت الله تعالى حيث إن التأمل في الله والملكوت يعَدُّ من أعظم الأشياء التي يستنبطها الصوفي حيث يَعْظم فرحه عند الكشف بما يكاد يجعله يطير طيرانًا، ويُحلّق في علو السماوات .

«فإذا كان في المعلومات ما هو أجمل وأشرف ، وفي العلوم ما هو أتم

(١) انظر : شفاء السائل ، ص ٥٩ ، ٦٠ .
(٢) سورة الكهف من الآية (٦٥) .

وأوضح، وإن الشوق إلى العلم به شديدًا، فالعلم به ألذ العلوم لا محالة، وليس في الوجود أعلى ولا أشرف ، ولا أكمل من خالق الأشياء وموجدها، ومرتبها ومصورها، وهل يتصور أن تكون حضرة في الكمال والجمال أعظم من الربوبية التي لا يحيط بمبادئ جلالها وصف واصف؟ فإذن الاطلاع على أسرارها والعلم بترتيبها المحيط بكل الموجودات علمًا لدنيًا إلهاميًا، واطلاعًا كشفيًا هو أعلى أنواع المعارف، وأوضحها، وأكملها، وألذها، وأحرى ما يحصل به الابتهاج والفرح ويستشعر به الكمال »[1].

فالعلم بالله، وصفاته، وأفعاله هو سبب السعادة التي سيلاقيها المتصوف في رحلته والسعادة هنا في معناها الذي يتصوره ابن خلدون هو: حصول النعيم، واللذة باستيفاء كل غريزة، وما يشتاق إليه مقتضى طبعها، وذلك هو كمالها، وبمنطق القياس الذي يقيمه ابن خلدون فإن لذة الغضب بالانتقام، ولذة الشهوة بالغذاء والنكاح، ولذة البصر بالرؤية، وكذلك تكون لذة هذه اللطيفة الروحانية للمتصوفة، بحصول العلم والمعرفة بمقتضى طبعها وغريزتها، وفي هذا السياق تتفاوت اللذات بتفاوت الغرائز في ذاتها.

يقول ابن خلدون : « وقد تبين أن هذه اللطيفة هي أكمل الغرائز المدركة فلذتها بالإدراك أتم وأعظم، ثم تتفاوت أيضًا بتفاوت المعلومات فالعلم بالنحو والفقه والشعر ليس كالعلم بالله، وصفاته، وأفعاله»[2] .



(١) شفاء السائل ، ص ٦٦ .
(٢) السابق ، ص ٦٥ .

المبحث الثالث

ما يختص به الصوفي،وخصائص التصوف الفلسفي عند ابن خلدون

أولاً : ما يختص به الصوفي من أمور :

١- الإدراكات الوجدانية :

لما كان التصوف رياضة روحية، هدفها تصفية النفس، والسمو بها إلى أعلى درجات رقيها بالمجاهدات البدنية، والرياضات النفسية، وممارسة حياة الزهد، والتقشف، والحرمان من فتن الدنيا ومباهجها حيث لكل صوفي قيمه الأخلاقية التي يحاول الوصول إليها بواسطة ترقية لنفسه فمن ثم قد اختص الصوفي ببعض الإدراكات الوجدانية، وهذه الإدراكات إما أن تكون ثابتة يمكن من خلالها الترقي إلى درجة أخرى، وإما أن تكون صفة عارضة لا تلبس أن تزول فالإدراك الأول يسمى مقامًا ، والثاني يسمى حالاً .

وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بالقول : من أن الصوفية لما تمسكوا بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة، اختصوا بمواجد(١)

---

(١) المواجد : هي ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله ﷻ ، ويستخدم الصوفية الألفاظ وجد، وتواجد، ووجود، ومواجد بمعنى سكر وتساكر . (معجم الألفاظ الصوفية د/ حسن الشرقاوي ، ص ٢٨١ ، ط. مؤسسة مختار للنشر والتوزيع القاهرة ، ط. الأولى بدون ، التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ، ص ١١٢ ، ط. دار الكتب العلمية بيروت – لبنان) .

مدركة لهم؛ لأن المريد في مجاهدته وعبادته لا بد أن ينشأ له من كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة، وتلك الحالة إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقامًا للمريد، وإما ألا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو غير ذلك، والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى المعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة(١) .

ولا شك أن مثل هذه الأمور هي أمور لا يرفضها الشرع ، بل هي من الإيمان وإلى مثل هذا كانت إشارة ابن تيمية – رحمه الله – من أن أعمال القلوب «مثل محبة الله ورسوله وخشية الله تعالى ورجائه ونحو ذلك كلها من الإيمان كما دلَّ على ذلك الكتاب والسُنة، واتفاق السلف، وهذه يتفاضل الناس فيها تفاضلاً عظيمًا، وأن الأعمال الظاهرة مع الباطنة هي أيضًا من الإيمان والناس يتفاضلون فيها »(٢) .

كما أن الأطوار التي يحاول المريد أن يرتقي إليها «أصلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان، ويصاحبها، وتنشأ عن الأحوال والصفات نتائج

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ، ص ٩٨٩ ، ٩٩٠.

(٢) الإيمان : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القاسم ابن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ) تحقيق / ناصر الدين الألباني ، ص ١٨٥ ، الناشر المكتب الإسلامي عمان – الأردن ، ط. الخامسة ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

وثمرات، وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فليعلم أنه إنما أتى من قِبَل التقصير في الذي قبله، وكذلك في الخواطر النفسانية، والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر أعماله وينظر في خفاياها»[1] .

وعلى هذا فإن ابن خلدون يرى أن حدوث أي خلل في النتيجة التي تكون ثمرة للأعمال إنما يعد ذلك ناتجًا عن خطأ في الخطوات أو في الأعمال لهذا لا بد للمريد من الكشف عنه بنفسه ومحاسبة نفسه عليها، ومن ثم يظهر أن أصل هذه الطريقة كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق ، والمواجد التي تحصل عن المجاهدات [2].

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٠.

(٢) السابق ، جـ٣ ص ٩٩٠، ونظرًا لإيمان ابن خلدون الشديد بخطورة الطريق الصوفي، وأن عوائق الطريق متنوعة لا سيما أن معارف القوم ليست من قبيل العلوم الكسبية ولا الاصطلاحات النقلية، بل هي وجدانية ذوقية لا يمكن التعبير عنها إلا لمن يشارك فيها فقد كان مصيبًا عندما رأى أنه لا بد للسالك أو المريد من الشيخ وبخاصة عند الكشف والمشاهدة حيث لا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصيلين، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من الأمور الكسبية، والصنائع وإنما هي مدارك وجدانية إلهامية خارجة عن الاختيار في الغالب ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة فلا يدرك تميزها بالأعمال الكسبية، بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها، وذلك في قوله : «ثم اعلم أن افتقار هذه المجاهدات إلى الشيخ المعلم، والمربي الناصح=

=ليس على سبيل واحدة، بل هو في بعضها أكمل وأولى، وفي بعضها أحق وآكد، وفي بعضها أوجب حتى أنه لا يمكن بدونه » ، ومن ثم فقد شرع ابن خلدون في تفصيل ذلك في كل مجاهدة من المجاهدات منوهًا على أن الشرع يؤكد على ضرورة الشيخ للمريد، ومقررًا على قياس أهمية الشيخ في الإرشاد والتربية العملية على تعليم جبريل للنبي ﷺ كيفية الصلاة عمليًا حيث صلى جبريل عليه السلام وصلى رسول الله ﷺ بعده خمس مرات، وأخيرًا مؤكدًا على أن السالك إذا كان نصب عين الشيخ وبمرأى منه ، وتمحيص لأعماله وسلوكه، والشيخ قد سلك، وعلم فاسد الأحوال من صالحها، وعما ينشأ صالحها وفاسدها، وكيف ينشأ ، وما يكون منها واصلاً، وما يكون منها قاطعًا، وكيف تترتب الأحوال غير المقدورة على الأعمال المقدورة، ومقدار الزكاة في الأعمال التي يكون عنه صفاء الأحوال ما هو، وقد خبر ذلك بالابتلاء ، والتجربة والمران، ولم يقلد فيه الكتب والأخبار استقام السلوك، وآمنت المخاوف، وذهب العزر.(أنظر تفصيل ذلك في شفاء السائل، ص١٢٢-١٣٠) .

ولا شك أن ما ذهب إليه ابن خلدون في ذلك لا يخرج بحال من الأحوال عما أفاض به القوم كالسهروردي والجيلاني وغيرهم، في بيان آداب المريد مع الشيخ، وفيما اشترطوه في الشيخ من العلم بالشريعة، فضلاً عن الخبرة بالنفوس، وأن من يجلس للتربية دون ذلك فهو صبي يزاحم مجلس الكبار دون أن يتأهل له. انظر لمزيد في التفاصيل : عوارف المعارف للسهروردي ضمن المجلد الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي ، ص ١٩٨ - ٢٠٢ الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الفتح الرباني والفيض الرحماني لعبد القادر الجيلاني ، المجلد التاسع والثلاثون ص ١٢٧ مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٩٧٩م ، والغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني ، جـ٢ ص ١٥٨، ١٦٣، ١٦٦،١٦٤،١٦٨ دار الألباب للنشر دمشق - سوريا بدون ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام د/ أبو العلا عفيفي، ص٢٦٧،٢٦٨ ، دار المعارف القاهرة ، ط. الأولى ١٩٦٣م.

٢ـ الاصطلاحات الصوفية :

ومن بين الأمور التي يختص بها الصوفي ما يعرف بـ (الاصطلاحات الصوفية) أو ما يطلق عليه بالرمزية في التعبير، ومعنى الرمزية «أن العبارات الصوفية عادة لها معنيان احدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق على من ليس بصوفي»[١].

فالصوفية كما يرى ابن خلدون لهم آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في الألفاظ تدور بينهم إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحوا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه[٢].

وهم في هذه الاصطلاحات ليسوا ببدع من غيرهم بل هذا هو شأن أهل العلوم الأخرى في الألفاظ انفردوا بها عما سواهم لأغراض لهم فيها وهذا ما أشار إليه الإمام القشيري – رحمه الله – من خلال قوله : « اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها – فيما بينهم – انفردوا بها عمن سواهم، تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم

---

(١) التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات عليه . عبد اللطيف محمد العبد ، ص ٥٤ ط. دار الثقافة العربية .

(٢) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٠ ، ٩٩١ .

على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم»[(١)] .

وذلك نظرًا لأن التجربة الصوفية إنما هي تجربة يعيشها المريد ويحياها بجوارحه القلبية والوجدانية، دون أن يكون باستطاعة أهل العلم الكسبي أو التعليمي أن يحيطوا بها ولهذا حاول ابن خلدون أن ينبه إلى ذلك مؤكدًا عجز اللغة العادية عن الاضطلاع بهذا الأمر لأن في «مجال الكلام عن الكشف، وإعطاء حقائق العلويات، وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه؛ لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات فينبغي ألا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه»[(٢)] .

ولهذا، فقد اختص هؤلاء الصوفية بذلك النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه، وصار علم الشريعة كما يرى ابن

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٣٠ .
(٢) المقدمة ، جـ٣ ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢.

خلدون على صنفين ، صنف مخصوص به الفقهاء ، وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك (١) .

وقد ظهر هذا الأمر واضحًا عندما بادر الصوفية من ذلك الوقت وما بعده من إطلاق مسميات خاصة على علمهم، تعرف بعلم الباطن، وبعلم الحقيقة، وبعلم الوراثة، وبعلم الدراية في مقابل علم الظاهر وعلم الشريعة وعلم الدراسة وعلم الرواية (٢) .

وفي مقابل ما كتب من علوم، وما صنف ودوِّن من فنون في نواحي العلم المختلفة «كتب رجال أهل هذه الطريق في طريقتهم فمنهم من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس كما فعل المحاسبي(٣) في كتابه الرِّعاية ،

---

(١) انظر : السابق ، جـ٣ ص ٩٩١ ، وشفاء السائل ، ص ٤٤ .

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي . د/ أبو الوفاء الغنيمي ، ص ٩٦ ، ٩٧ ، انظر : شفاء السائل ، ص ٤٤ .

(٣) المحاسبي : أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري صوفي متكلم فقيه محدث ولد في البصرة وتوفى سنة ٢٤٣هـ ، من تصانيفه : التفكير والاعتبار ، والرعاية في الأخلاق والزهد . (معجم المؤلفين ، جـ٣ ص ١٧٤) .

ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها، ومواجدهم كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي [(١)] في كتاب عوارف المعارف، وجمع الغزالي – رحمه الله – بين الأمرين في كتاب الإحياء[(٢)] .

ومن ثم فقد كان لاختصاص الصوفية ببعض الألفاظ واللغات أثره الكبير والفعَّال حيث أضحى التصوف تبعًا لذلك، وانطلاقًا من هذه الكتابات العظيمة علمًا قائمًا بنفسه، له مصنفاته التي تميزه عن غيره بعد أن كان مجرد طريقة عبادة فقط .

ثانياً : **خصائص التصوف الفلسفي عند ابن خلدون** :

حاول ابن خلدون أن يضع عدَّة خصائص عامة للتصوف الفلسفي يمكن أن يرجع إليها ويتميز بها في ذلك الوقت [(٣)] ، وإن كانت في حقيقتها لا تختلف كثيرًا عما ذكره من أمور يختص بها الصوفي .

---

(١) السهروردي : عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن سعد السهروردي ، صوفي ، من آثاره : آداب المريدين، توفى ٥٦٢هـ . (معجم المؤلفين ، جـ٥ ص ٢٩٣)

(٢) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩١ .

(٣) هذه الخصائص التي وضعها ابن خلدون هي للتصوف الفلسفي، أو بتعبير آخر المرحلة الثالثة التي اختلط فيها التصوف بالفلسفة وقد ظهر هذا التصوف في الإسلام بوضوح في القرنين السادس والسابع الهجري . (مدخل إلى التصوف الإسلامي د/ أبوالوفا الغنيمي ، ص ١٨٧) . ويرجع اهتمام ابن خلدون بهذه المرحلة نظرًا لأنه كان قريب عهد بها، كما أن هذه المرحلة بالذات كان لها أثرها البلغ في تاريخ التصوف الإسلامي .

هذا، وقد قسم ابن خلدون هذه الخصائص إلى أربعة أنواع على النحو التالي:

أ ـ المجاهدات : وما يحصل من الأذواق، والمواجد، ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل على تلك الأذواق التي تصير مقامًا، ويترقى منه السالك إلى غيره .

وتعَدُّ المجاهدة واحدة من أهم الشروط التي وضعها المتصوفة للوصول إلى العلم الكشفي، والإلهامي، فهي وحدها الكفيلة بتحقيق غاية الصوفية، ألا وهي المشاهدة، وهي معرفة الله، وصفاته، وأفعاله، وأسرار ملكوته، والنظر في وجه الله حيث بلوغ السعادة التي هي التجلي .

وقد قسم ابن خلدون هذه الجاهدة إلى ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم على بعض :

فالمجاهدة الأولى : هي مجاهدات التقوى وهي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن والوقوف عند حدود الله .

المجاهدة الثانية : مجاهدة الاستقامة، وهي : تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها .

أما المجاهدة الثالثة : فهي مجاهدة الكشف والاطلاع وهي إخماد القوى البشرية، وخلع الصفات البدنية بمنزلة ما يقع للبدن بالموت(١) .

وبالتوازي مع ذلك فقد حدَّد ابن خلدون لهذه المجاهدة الثالثة خمسة شروط وردت عند هؤلاء المتصوفة :

الأول : حصول التقوى ، والشرط الثاني حصول الاستقامة، والشرط الثالث الاقتداء بشيخ سالك، قد خبر المجاهدات، وقطع الطريق، وارتفع له الحجاب، ويحصل له الكشف والاطلاع، والشرط الرابع : يتمثل في قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفراد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم،

---

(١) انظر : شفاء السائل ، ص ٧٥ – ٨٢ ، ٩٢ ، هذا ولم يفت ابن خلدون أن يشير إلى مشروعية هذه المجاهدات بصفته العالم الذي جمع بين روح الفقه، وروح التصوف، فأما المجاهدة الأولى (مجاهدة التقوى) فيعتبرها ابن خلدون فرض عين على كل مكلف إذ الواجب على كل مسلم أن يتقي عذاب الله بالوقوف عند حدوده ويعلم أن من يتعدى حدود الله فأولئك هم الظالمون .

أما المجاهدة الثانية (مجاهدة الاستقامة) فهي مشروعة في حق الأمة فرض عين في حق الأنبياء – صلوات الله عليهم – ومأخذها من الشريعة ظاهر .

وأما المجاهدة الثالثة (وهي مجاهدة الكشف) فيراها ابن خلدون محظورة حظر الكراهة أو تزيد مستشهدًا في ذلك بقوله تعالى :(وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ) [الحديد آية ٢٧] . (انظر: شفاء السائل ، ص ٩٥ ، ٩٦) .

والتدثر بكساء أو إزار ثم الصمت بترك الكلام جملة، ثم الجوع بمواصلة الصيام، ثم السهر بقيام الليل، وأما الشرط الخامس فيتمثل في صدق الإرادة، وهو أن يستولى حب الله على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق الذي ليس له إلا همّ واحد [1] .

وينتهي ابن خلدون إلى أنه إذا حصلت هذه الشروط كلها من المجاهدات، وسلم المريد من العوائق انكشف له جلال الحضرة، وتجلى له الحق، وعظم الفرح، واللذة وطارحه السرور، وأظهر من لطائف الله ما لا يحيط به وصف واصف[2] .

معتبرًا أن هذه الحقيقة التي يكشفها المريد بواسطة المجاهدة لا يمكن لأي كائن من الناس أن يبلغها أو يتحدث عنها، لأنه فاقد للأدوات التي بواسطتها يتمكن من ذلك، إذ أن هذه الأدوات من طبيعة وجدانية قلبية، ولذلك تكون مدارك من لم يشارك المتصوفة في طريقهم قاصرة عن فهم أذواقهم ومواجدهم، لذلك كان أهل الفتيا – في نظره – مشككين في أوضاع هؤلاء لأن البرهان والدليل لا ينفعان في سلوك هذا الطريق، لأنها أمور من قبيل الوجدانيات أساسًا، ولسبب كهذا لم يسع المتصوفون إلى اكتساب العلوم

---

(١) انظر : شفاء السائل ، ص ٨٢ – ٨٥ .
(٢) السابق ، ص ٨٧ .

الكسبية أو التعليمية لأنها غير نافعة بالنسبة إليهم في كشف الحجاب، وبلوغ الأسرار الربانية [١] .

وما أكده ابن خلدون هنا هو ما أكده الإمام الغزالي من قبل مرجحًا « ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى؛ ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية»[٢] .

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٣.

(٢) إحياء علوم الدين الإمام أبو حامد الغزالي ، جـ٣ ص ١٩ دار المعرفة بيروت – لبنان .

وإن كان ثمة خلاف بين ابن خلدون والغزالي فيما يتعلق بالإلهام والعلوم الإلهامية فبينما يرى الغزالي أن الأدلة على العلوم الإلهامية قاطعة لا يمكن أنكارها كمبدأ عام يرى ابن خلدون أن أدلتها قاصرة على الذين يجدونها لا تتعداهم ولا تتضح لغيرهم وليس هذا أيضًا في رأي ابن خلدون سبيل البرهنة والأدلة وتلك نظرة ألصق بابن خلدون بالنسبة=

ب ـ الكشف :

وهو أعلى درجات المجاهدة حيث يُعَّدُ الكشف هو الحقيقة المُدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية، والعرش، والكرسي، والملائكة، والوحي، والنبوة، والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الأكوان وصدورها عن موجدها وتكوينها وهذا الكشف الذي يعتبر المرتبة العليا من المعرفة أو المشاهدة، وهي معرفة الله وصفاته وأفعاله، وأسرار ملكوته، والنظر في وجهه الكريم حيث بلوغ السعادة التي هي التجلي ليس متوفرًا لأي كان بل إنما يحصل عند بلوغ درجة قصوى من صفاء القلب لا درجة بعدها، وهذا ما أكده ابن خلدون عندما يصف وصفاً دقيقًا حال تلك الفئة بقوله : «ثم لما أقبلوا على مراعاة بواطنهم، وتوغلوا في تخليص قلوبهم، وحفظ أسرارهم حصلت فيها التصفية، فأشرقت أنوار العلم الإلهامي كما قدمناه، إنه ناشئ عن التصفية وارتفع الحجاب فحصلت اللذة، ووقع التمادي في ذلك فحصلت المكاشفة ثم وقعت المشاهدة له تمكن من مقامات سلوكه، وبلغ الغاية من

= لرأي عالم الاجتماع في الوجدانيات وإن كان الغزالي في الواقع قد فسر موقفه من الإلهام والعلوم الإلهية بأن النظر العقلي لا بد أن يتحكم في مواقف الإلهام والعلوم الإلهية ليمكن تمييز المتوهم من المستحق فأن الباطن لا ضبط له . (انظر : الفلسفة الصوفية في الإسلام . د/ عبد القادر محمود ص ٦٤٢ ، شفاء السائل ص ١٠٦) .

صفاء قلبه فسمت همم الكثير منهم إلى تجاوز هذه المراتب كلها إلى المشاهدة التي هي إكسير الحياة العظمى في الآخرة وهي النظرة إلى وجه الله الكريم »[١] .

فهذا الكشف إنما يحصل لهؤلاء السالكين نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر « فهنالك ينكشف لهم حجاب الحس، ويطلِّعون على عوالم من أمر الله اطلاعًا لا يستطيعه من لا يزل مقيدًا بقيود الحس، ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن ظهرت روحه على نفسه الملتبسة ببدنه، وتلقى حينئذ المواهب الربانية والعلوم اللدنية»[٢] .

---

(١) شفاء السائل ، ص ٧١ .

(٢) الحياة الروحية في الإسلام د/ مصطفى حلمي ، ص ١٧١، المقدمة، جـ٣ ص ٩٩١، ولهذا نجد ابن خلدون قد سعى إلى محاولة التفرقة بين علم المعاملة الذي هو علم طريق الآخرة والذي هو علم بأحكام المجاهدات، والرياضة وشروطها، والعلم بكيفية تطهير القلب من الخبائب والكدرات بالكف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية بقطع العلائق البدنية، والاقتداء بالأنبياء في جميع أحوالهم وبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق تتلألأ فيه حقائقه وهذه هي الرياضة أو المجاهدات، وبين علم المكاشفة الذي هو علم برفع الحجاب وأحوال ما بعده أو علم الباطن والذي يتحقق عنده في أن القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به يرتفع عنه الحجاب، ويتجلى فيه النور الإلهي فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوه=

ونتيجة لذلك نجد أن ابن خلدون قد اعتبر أن أي حديث في مجال المعرفة الإلهامية الكشفية لا يمكن أن يفي بالحاجة والغرض أو هو أشبه بالثرثرة واللغو الذي لا طائل من ورائه فالتجربة الصوفية في تصوره هي تجربة يعيشها المريد، ويحياها بجوارحه القلبية والوجدانية دون أن يكون باستطاعة أهل العلم الكسبي، والتعليمي الإحاطة بها، وقد نبه ابن خلدون إلى ذلك مؤكدًا على عجز اللغة العادية من الاضطلاع بهذا الأمر محذرًا من توظيف اللغة العادية في التعبير عن التجربة الصوفية لأن في مجال «الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات، وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه»[١] .

=وسفله وملكوت السماوات والأرض وفي هذا الصدد ينتهي ابن خلدون إلى وضع تعريف محدد للمكاشفة وهو «أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحًا يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب وهذا ممكن في حق هذه اللطيفة الربانية » . (انظر: شفاء السائل، ص ١٠٠ ، ١٠١) .

(١) المقدمة، جـ٣ ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢.

ومن هنا فقد رأى ابن خلدون ونتيجة لوعيه بخطورة الكشف[1] والاطلاع وخطورة الخوض فيه حيث الأمر يقتضي تبليغ ما لا يمكن تبليغه

---

(١) وفي هذا يورد ابن خلدون قائلاً : «وأما علم الكاشفة الذي هو ثمرة المجاهدات ونتيجتها، فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه وقد حذر القوم – رضي الله عنهم – من إيداعه الكتب، والكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات، على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً، ولا يكشفون لغيرهم شيئًا من معانيه، علمًا بقصور الإفهام من احتماله، ووقفوًا مع حدود الشريعة في ترك الأخذ بما لا يعني، وأدبًا مع الله في صون أسرار الربوبية، وإن صدر عن أحد فمنهم كلمة من ذلك على سبيل الندور سموه شطحًا بمعنى أن حال الغيبة والسُكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به » ثم بين – رحمه الله – موقفه النقدي من الكشف مسجلاً إياه بقوله : «وأعلم أن الخوض في هذا الفن من الأقوال محظور من وجوه :

أولها : أن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة لا، بل مفقودة؛ لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ، أو متخيل، أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له، ولا يصح أيضًا التجوَّز بهذه الألفاظ إلى تلك المعاني حتى يقال يعبر عنها بهذه الألفاظ عن طريق المجاز إذ التجوَّز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت، وعالم الملك، ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة فإذن العبارة عن أحوال=

=عالم الملكوت متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلاً أن يودع الكتب، وإن صاروا إلى ضرب الأمثال والقنوع بالإجمال فسبيلهم مبهم .

وثانيها : أن الأنبياء – صلوات الله عليهم – هم أهل المكاشفة، والمشاهدة بالأصل إذ هي لهم جبلة وطبيعة، واللمحة التي تحصل لغيرهم من وليّ أو صدِّيق بتكلف أو اكتساب، واطلاعهم على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف والولي بل لا نسبة== == بينها، وهم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره، ومع هذا فلم ينقل ذلك، وقد سئل الرسول ﷺ عن الروح فقال : « قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » [الإسراء : ٨٥] ... وإنما دعا الأنبياء الكافة إلى النجاة، ونبهوا إلى تفاوت الدرجات، وأوموا إلى شيء من أحوال عالم الملكوت دعت الضرورة إليه في عقائد الإيمان من أمور الصفات، وأحوال القيامة ، تعيَّن حمل بعضها الظاهر في عالم الملك كأحوال القيامة وعدَّ بعضها من المتشابه كما في كثير من الصفات، وقد عدَّ بعض العلماء كل ذلك من المتشابه فما ظنك بغير الأنبياء ممن لا يطمع في مداركهم، ولا يرد على حوضهم ولم تدعه ضرورة التبليغ إلى النطق به.

وثالثها : أن العلوم والمعارف بحسب نظر الشرع تنقسم إلى محظور وغير محظور، والقاعدة المستقرأة من الشريعة أن كل ما لا يهم المكلف في معاشه ولا في دينه فهو مأمور بتركه، قال ﷺ : «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» ، فما يهم المكلف في دينه أو معاشه فغير محظور، وربما انتهى الأهمية فيه إلى الوجوب، ... وما لا يهم المكلف في دينه ولا معاشه تجده محظورًا». (انظر: شفاء السائل، ص ١٠٣ – ١٠٥).

وبالرغم من أن ابن خلدون قد حذر من خطر علوم المكاشفة وخاصة من أناس لم تكتب لهم الأهلية فاغتروا واعتقدوا أنهم يسبرون غور أسرار الملكوت إلا أن هذا لم يمنعه من أن يستشهد بأولئك النفر القليل الذين فازوا بالتمكين والثبات عند المشاهدة وإشراق

أنوار التجلي وفي المقابل كانت إشارة ابن خلدون إلى هؤلاء الصوفية الذين عانوا من= =رفع الحجاب، وغرقوا في بحر من التلف فمنهم – كما يقول – من هلك لحينه لعدم ثباتهم لقبول إشراقات أنوار التجلي، والمشاهدة كما وقع للمريد الذي كان يقول رأيت الله، ومنهم من جذب، وفقد عقل التكليف، ولحق بالمجانين والمستهترين، ومنهم من يبقى شاخصًا غير متحرك إلى أن يموت معتبرًا أن رجوع هؤلاء إلى تصفح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضده بالأثر ، ولو كانت – عنده – لاتخلص من الإيهام أولى من إيهامهم الذي لا يستند إلى برهان عقل، ولا قضية شرع . (شفاء السائل، ص ٧١ – ٧٣ ، ص ١٠٦) .

ولا شك أن ابن خلدون من خلال عرضه لهذا الحديث عن الكشف والمشاهدة والتحذير من عوائق هذا الطريق لا يخرج من دائرة الاتفاق مع شيوخ الطريق المعتدلين فالكشف الحق هو الذي لا يعارض الكتاب والسُنة والمريد الصادق، هو الذي يدع الكشف== == ويتمسك بالكتاب والسُنة ، والله سبحانه وتعالى ضمن للإنسان العصمة في الكتاب والسُنة ، ولم يضمنها عن طريق الكشف ولا الإلهام ولا الرؤى ولا المشاهدة وإذا لم يوافق الكشف الشريعة فلا ينبغي العمل به وهذا هو رأي الصوفية فعندما قيل لأبي الحسن الشاذلي ﷺ : أن بعض الناس زعم أنه وصل إلى مقام المحبة وهو في درجة تعفيه من التكاليف كان رد أبي الحسن ﷺ : سمعت هاتفًا يقول : «إن اردت كرامتي فعليك بطاعتي » . (انظر : معجم ألفاظ الصوفية . د/ حسين الشرقاوي ، ص ٢٤٢ ، مؤسسة مختار للطباعة والنشر بدون ، أبو الحسن الشاذلي . د/ عبد الحليم محمود ، سلسلة أعلام العرب ت، ص ٨٩) .

إطلاقًا أن هذا العلم الحاصل من المشاهدات والكشف لا ينبغي أن تودع في بطون الكتب مبينًا خطأ المتأخرين من المتصوفة في تسميته تصوفًا، وجعله علمًا مدونًا، واعتقادهم أنه يستفاد من الدفاتر والكتب، وإنما هو نور يقذفه الله في القلب المزكّى بالمجاهدة المحاذي به شطر الحق .(١)

جـ ـ التصوف في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات (٢) :

ومصدر هذه الكرامات كما يقول ابن خلدون : «هو ما يحصل للصوفي المتحقق، وقد انكشف حجاب حسه، وغلب سلطان روحه، وقربت ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، وهنالك يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك حقائق الوجود، وأن يعرف كثيرًا من الواقعات قبل حصولها، وأن يتصرف بهمته، وقوى نفسه في الموجودات السفلية بحيث تصير طوع إرادته على وجه لا يستطيع أن يدركه، أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس»(٣) .

---

(١) شفاء السائل ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٢ .

(٣) الحياة الروحية في الإسلام . د/ مصطفى حلمي ، ص ١٧١، المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٢.

لكن رغم هذا فإن العظماء من هؤلاء على وفق ما يورده ابن خلدون لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة، ويتعوذون منه إذا وقع لهم وقد كان الصحابة على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفى الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية... وتبعهم في ذلك أهل الطريق. [(١)]

د ـ الشطحات :

وهي ألفاظ وعبارات موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة الصوفية، وذلك بالنظر إلى كون هؤلاء كما يرى ابن خلدون : «لهم آداب خاصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم»[(٢)] .

وهذه الشطحات بالنظر إلى ما يستشكل من ظواهرها قد جعلت الناس فيها ما بين منكر ومحسن ومتأول ومن هذا القبيل قول «أبو يزيد البسطامي»[(٣)] «سبحاني ما أعظم شأني» وقوله : « جزت بحرًا وقف الأنبياء

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٢ .

(٢) السابق ، جـ٣ ص ٩٩٠ ، ٩٩١ .

(٣) أبو يزيد البسطامي طيفور بن عيسى أبو يزيد ، ويقال بايزيد زاهد مشهور ولد سنة ١٨٨هـ، وله أخبار كثيرة وكان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر ونسبته إلى بسطام بلدة بين خراسان والعراق ، توفى سنة ٢٦١هـ . (الأعلام ، جـ٣ ص ٣٣٩) .

بساحله» ، وقول الحلاج[1] : «أنا الحق» وأمثال ذلك .[2]

(١) الحلاج : الحسين بن منصور الحلاج الفارسي البيضاوي البغدادي صوفي متكلم قتل ببغداد لست بقين من ذي القعدة سنة ٣٠٩هـ ، من تصانيفه : كتاب الطواسين، حمل النور، والحياة، والأرواح، وخلق الإنسان، والبيان، والأصول والفروع . (معجم المؤلفين ، جـ٤ ص ٦٣ ، ٦٤، طبقات الصوفية : محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد النيسابوري أبو عبد الله السلمي (ت٤١٢هـ) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ط. الأولى ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م).

(٢) شفاء السائل، ص ١٠٣، الحياة الروحية في الإسلام ، د مصطفى حلمي، ص١٧١.

هذا، ومن جميل توجيه ما ورد في ذلك مما ذكره ابن حجر الهيتمي عندما سئل عن معنى قول الحلاج : أنا الحق، وقول أبي يزيد سبحاني، فأجاب بقوله : للعارفين رضي الله عنهم، ونفعنا بعلومهم، وأسرارهم ولحظاتهم، أوقات يغلب عليهم فيها شهود الحق تعالى بعين العلم والبصيرة، فإذا تم لهم ذلك الشهود وذهلوا حتى عن نفوسهم، ولم يبق لهم شعور بغير الحق تعالى فحينئذ يتكلمون عن لسان ذلك القرب الأقدس الذي منحوه المشار إليه بقوله : «فإذا احببته صرت سمعه، وعينه، ويده، ورجله .... الحديث» ويثبتون لأنفسهم بطريق الإلهام لا بطريق الحقيقة ما أثبته الحق لنفسه لا بمعنى الاتحاد الذي هو عين الكفر والإلحاد وحاشاهم الله عنه، بل بمعنى اتحاد الشهود الذي صيَّر الحكم ليس إلا لذات الحق تعالى وتقدس فقوله : «أنا الحق» أو «سبحاني» معناه قد تجلى عليَّ الحق بشهوده حتى صرت كأني هو هذا كله إن صدر عنهم ذلك في حال الصحو وأما إذا صدر عنهم ذلك في حال الغيبية فهو من الشطحات التي لا حكم لها إذ لا يحكم إلا على=

وقد ظهرت نظرة ابن خلدون إلى هؤلاء واضحة في صورة العالم المتمتع بفقه التماس الأعذار حيث لم يتهم ابن خلدون أصحاب الشطح في عقيدتهم، ولم يكن قاسيًا في أحكامه أو مجافيًا للمنطق والموضوعية فلم نسمع منه تهمة التكفير لهؤلاء بل نراه يلتمس الأعذار لحظة غيب الصوفي

=ما تلفظ به صاحبه في حال الصحو والاختيار ، وأما ما تلفظ به في حيز الصحو والغيبة، فلا يدار عليه حكم البتة، ومن ذلك أيضًا قول أبي يزيد : «ما في الجبة غير الله» فإن كان في حال الصحو وكان معناه مثل ما مرَّ أولا وإلا فلا معنى له فلا يدار عليه حكم، وسئل – رحمه الله – عن معنى قول أبي يزيد «خضت بحرًا وقف الأنبياء بساحله » فأجابه بقوله : «هذا القول لم يصح عنه، وإن صح فهو أن يقال: وقفوا بساحله ليعبروا فيه من رأوا فيه أهلية العبور، ويمنعوا من لم يروا فيه أهلية العبور، أو ليدركوا من رأوه أشرف على الغرق، أو نحو ذلك مما فيه نفع للغير كما يقف الأفضل يشفع في دخول الجنة، ويدخل المفضول ، قال بعضهم : أو يقال وقوفهم وقوف صدور لا وقوف ورود، وعلى كل حال فلا يظن بأبي يزيد نفع الله به إلا ما يليق بجلالة قدره ، وعلو مقامه وما علم منه من تعظيم الأنبياء وشرائعهم ونهاية الأدب مع جميعهم.

كما بسط الإمام الغزالي – رحمه الله – أحواله وأجاب عن كلماته ووقائعه بما يبرء ساحته من حلول أو غيره من الاعتقادات الباطلة، وبكلماته الدالة على معرفته.

(انظر : الفتاوى الحديثية : أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيتمي المكي ، ص ٢١٣ ، ٢١٤، ٢٢٩ ، ط. دار الفكر بدون ، إحياء علوم الدين للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي جـ١ ص ٣٦ ، دار المعرفة بيروت – لبنان).

عن حسه، وفقد ذاته، عندما يقول : «فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله»[١] .

ومن خلال هذه الخصائص السابقة التي أوردها ابن خلدون يتضح كيفية تغلغل الفكر الفلسفي وطغيانه وتأثيره في الحياة الإسلامية عامة، والتصوف في تلك الحقبة خاصة وكان من نتيجة ذلك بروز عدِّة نظريات أثرت في الحياة الصوفية ولونتها بلونها الغريب ومن أبرز هذه النظريات «نظرية وحدة الوجود»[٢] .

«وقوام تصوف أصحاب وحدة الوجود هو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجودًا واحدًا فقط وهو وجود الله ، أما التكثير المشاهد في العالم

---

(١) المقدمة ، جـ٣ ص ١٠٠٢.

(٢) الوحدة مذهب الذين يوحدون الله، والعالم يزعمون أن كل شيء هو الله، وهو مذهب قديم أخذت به البرهمانية، والرواقية، والافلاطونية الجديدة والصوفية، والمتصوفون يقولون بأن الله هو الحق، وليس هناك إلا موجود واحد، وهو الموجود المطلق أما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الإلهية . (المعجم الفلسفي جميل صليبا ، جـ٢ ص ٥٦٨، ٥٦٩ ، ط. بيروت – لبنان ١٩٩٢م).

فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه»(١) .

كما يتبين لنا أيضًا كيف أن هؤلاء الصوفية المتفلسفة، كما يقول د/ أبو الوفا التفتازاني: « زادوا على المتصوفة السنيين بأمور :

أولها : أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه .

ثانيها:أنهم اسرفوا في الرمزية إسرافًا إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير .

ثالثها : اعتدادهم الشديد بأنفسهم، وبعلومهم، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم فقد لازم أكثرهم على الأقل»(٢) .

---

(١) التصوف الإسلامي نشأته وأطواره . د/ جميل محمد أبو العلا، ص ٩٢.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي . د/ أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، ص ١٩٢ .

فلا غرو بعد هذا أن نرى العلامة ابن خلدون يحصر طريقة المتصوفة في طريقتين:

الأولى : هي طريق سلفهم الجارية على الكتاب والسُنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين .

الثانية : مشوبة بالبدع وهي طريق قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها، فتباينت الطرق والمسالك وتحيزت الطوائف فتضمنت أقوالاً منكرة، ومذاهب مبتدعة =.

ولا شك أن في حديث ابن خلدون عن خصائص التصوف الفلسفي ووضعه لها ما يميز هذه المرحلة الهامة من التصوف عن مراحل أخرى قد سبقتها [(١)] .

لذا فقد عُدَّ ابن خلدون في مقدمة هؤلاء الذين تحدثوا عن هذه الخصائص ومن يطالع ما كُتِب عن التصوف الفلسفي، وكيف اعتمد هؤلاء على ما كتبه ابن خلدون يدرك هذا الأثر البالغ، والجهد الواضح لابن خلدون في رسم معالم وخصائص هذا التصوف الفلسفي في مرحلة هامة من مراحله.



= لمزيد في التفاصيل انظر : شفاء السائل ، ص ٤٣ ، ص ١٠٦ – ١١١، الفلسفة الصوفية في الإسلام. د/ عبد القادر محمود ، ص ٦٣٨ – ٦٤٥.

(١) هذه المراحل هي المرحلة الأولى والثانية .

فالمرحلة الأولى للتصوف هي مرحلة الزهد وقد نشأت هذه المرحلة في ظل الطهر والعفاف والنور في ظلال القرآن الكريم ، والسُنة المطهرة بدءًا من الدعوة الإسلامية حتى اقتراب القرن الثاني الهجري من نهايته، والتصوف في هذه المرحلة لا يخرج عن كونه اقتداء وعبادة، وطابعها العام الزهد والورع ، مع الخوف والبكاء .

أما المرحلة الثانية للتصوف : فهي مرحلة الكشف والمعرفة ، وتشتمل هذه المرحلة عند أغلب الباحثين والمفكرين على القرنين الثالث والرابع بالإضافة إلى القرن الخامس، ويتميز التصوف في هذه المرحلة بأنه تحدث عن الأخلاق والسلوك والترقي فيه والمعرفة الذوقية المباشرة والفناء في الحقيقة المطلقة، والتحقق بالطمأنينة أو السعادة .

(انظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي . د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، ص ١٤٠ ، التصوف الإسلامي نشأته وأطواره . د/ جميل محمد أبو العلا ، ص ٥٣ ، ٦٩ .

المبحث الرابع

موقف ابن خلدون من متأخري الصوفية القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد

يمكن القول بأن ابن خلدون كان له موقف واضح من التصوف الفلسفي كيف لا وهو الأشعري الذي يميل إلى التصوف السني القائم على الكتاب والسُنة، والذي حدَه من قبل برعاية حسن الأدب مع الله .

حيث لا يخفى أن ظهور النزعة الصوفية في تاريخ الفكر الإسلامي يرجع في الحقيقة إلى جملة التشوهات، والانحرافات التي أصابت المعتقدات الدينية، وكانت سببًا من أسباب انتشار البدع، وانقسام الأمة إلى فرق مختلفة وطوائف متناحرة فكان التصوف بمثابة ردة الفعل على هذه الأوضاع الجديدة التي سادت المجتمع الإسلامي أو بتعبير أدق كان التصوف ضربًا من الحركات التصحيحية التي أرادت تخليص المعتقدات من الشوائب التي علقت بها .

وهذا ما أكد عليه ابن خلدون في إشارته لهذا الأمر وحصره لطريق المتصوفة في قوله : «ثم طرقت آفة البدع، وتداعي العباد والزهاد: معتزلي ورافضي، وخارجي لا ينفعه إصلاح أعماله الظاهرة ولا الباطنة، مع فساد المعتقد الذي هو رأس الأمر، فانفرد خواص أهل السُنة المحافظون على

أعمال القلوب المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة وسموا بالمتصوفة»[١] .

ومن هنا نفهم كيف أن ابن خلدون قد قسم التصوف إلى قسمين مختلفين : التصوف السني المعتدل في مقابلة التصوف المغالي .

وابن خلدون وإن بدا متصوفًا[٢] فإن تصوفه لم يكن تصوفًا فلسفيًا بقدر ما هو تصوف سُني يطرح نفسه من خلاله على ضوء الالتزام بالكتاب

(١) شفاء السائل ، ص ٤٣ .

(٢) كانت النزعة الصوفية عند ابن خلدون نسيجًا وبناءً أصيلاً وهذا ما أشار إليه الكثير من الباحثين من عناية ابن خلدون بالتصوف في سن مبكرة وكيف اختصر في شبابه رسائل ابن عربي، كما عقد للتصوف فصلاً طويلاً في مقدمته لخص فيه تاريخه، واستعرض أبوابه، وكيف عالج مشكلة الوحدة والحلول ، كذلك في حديثه عن تجرد النفس من الاعتبارات الدنيوية، والسمو بها إلى الملكوت الأعلى كما لا يخفى تأثر ابن خلدون بالروح الصوفية، والتي ظهرت فيما تولاه من وظائف في مصر والتي كان من بينها منصب الشيخ لخانقاه الأمير «بيبرس» حيث كان بمصر عدد كبير من الخانقاهات التي تجتمع فيها الصوفية، وكانت خانقاه «بيبرس» من أكبر ما عرف من هذا النمط من المؤسسات ، وفيها كان يعيش عدد كبير من الصوفية يمارسون حياتهم الخاصة من ذكر وتلاوة وأوراد وإقبال على العبادة، ولقد كان مخالطة ابن خلدون لهؤلاء عن قرب واندماج دافعًا له في تسجيل الجديد عن هذا الفريق من المسلمين وكيف انتهى الأمر بدفنه في مقابر الصوفية، وكأن ذلك شهادة منه على ولعه بهؤلاء الرجال أصحاب الهامات العالية، كذلك ما ظهر في شعره من مسحة صوفية حيث كان ينحو فيه منحى الشعراء الصوفيين=

والسُنة، وقد ظهر هذا واضحًا في نقده وأخذه على هؤلاء المتفلسفة من الصوفية المتأخرين القائلين بالوحدة، والحلول[1] ، والاتحاد[2] ، واصفًا إياهم بالغلاة وهو في مقابل ذلك «يمجد التصوف السُني خاصة في مناداته

=في صوغ الغزل الصوفي مما يؤكد أنه كان يجيش بنزعة صوفية ، وينتهي إلى الأخذ بتصرف معتدل مبناه الكتاب والسُنة .

انظر لمزيد في التفاصيل : (ابن خلدون الفيلسوف « دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون» د/ إبراهيم مدكور، ص ١٣٨، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م ، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته د. مصطفى الشكعة ، ص ٣٣ ط الدار المصرية اللبنانية ، دارسات عن مقدمة ابن خلدون ساطع الحصري ، ص ٤٨٥ ط. القاهرة ١٩٦١م، وابن خلدون حياته وتراثه الفكري. د/ محمد عبد الله عنان ، ص ٨ ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١م ، والخطاب التاريخي «دراسة لمنهجية ابن خلدون» د/ علي أومليل ، ص ١٨٤ ، ط. معهد الإنماء العربي، والمقدمة ، جـ١ ص ١٠٨) .

(١) الحلول نوعان : الحلول السرياني هو عبارة عن اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً والمسري فيه محلاً، والحلول الجواري عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر كحلول الماء في الكوز. (التعريفات : الشريف الجرجاني ، ص ٩٢ ط. دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان) .

(٢) الاتحاد : هو شهود الوجود الحق المطلق الذي الكل به موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به معدومًا بنفسه لا من حيث أن له وجودًا خاصًا اتحد به فإنه محال .(اصطلاحات الصوفية: عبد الرازق بن أحمد بن أبي الغنائم محمد القاشاني (ت٧٣٠هـ) تحقيق / محمد كمال إبراهيم ، ص ٢٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب) .

بالتقشف، والزهد، والتقوى، والابتعاد عن الملذات الجسدية التي تقف حائلاً دون رؤية الحقيقة، ودون المعرفة الإلهامية الكشفية »[1] .

ولم يكتف ابن خلدون بذلك بل ذكر عددًا من أقطاب الفكر الصوفي مشهرًا بقولهم بالحلول، والاتحاد، والوحدة ناقدًا غلوهم وتطرفهم في العقيدة، معتبرًا أن الخطأ المنهجي الذي أوقع هؤلاء المتصوفة المتأخرين هو عدم تفرقهم بين منهج ذوقي عرفاني، ومنهج نظري فلسفي، موجهًا سهام نقده الموضوعي لهؤلاء مرجعًا هذا القول بالحلول والوحدة لدى المتصوفة المتأخرين إلى الفلاسفة اليونانيين خاصة، وإلى تأثيرات المسيحية الذين يقولون باتحاد الله بالموجودات من جهة الوجود والصفات معًا حيث يرى ابن خلدون في هذا الاتحاد نشازًا واضح المعالم باعتبار أن الاتحاد هو اتحاد القديم (الله) بالمُحدَث (المخلوق) وهذا ما لا يستقيم منطقيًا في تصوره حيث يقول : «وذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى أن الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته،

---

(١) التفكير العلمي عند ابن خلدون : ابن عمار الصغير ، ص ٢٢ ، ٢٣ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ط. الثانية ١٩٦٩م .

ووجوده، وصفاته، وربما زعموا أن مذهب الفلاسفة قبل أرسطو[1] مثل أفلاطون[1] ،

---

(١) أرسطو: فيلسوف يوناني ولد سنة ٣٨٤ ق.م. ، وعرف بأرسطاليس، وأرسطو طاليس وهو الأقرب إلى الأصل اليوناني، وقد كان أرسطو ابنًا لطبيب « بأسطاغيرا» في شمال اليونان يعرف باسم «نيقوماخس» صديق امنتاس الثالث ملك مكدونيه، وقد ظل أرسطو عشرين عامًا بادئه من سنة ٣٦٧ ق.م، عضوًا بأكاديمية أفلاطون، حيث إنه عندما كان صبيًا مات أبوه وأرسله الوصي عليه «بروكسينوس» إلى أثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته، وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره، وبهذا أمكن لأرسطو الالتحاق بأكاديمية أفلاطون، وقد كان أفلاطون يحبه كثيرًا، ولما توفى أفلاطون غادر أرسطو أثينا ثم عاد إليها بعد فترة من الزمان ليؤسس مدرسة جديدة أصبحت تعرف باسم «اللوقيون» أو «بريباتوس» الممشي وقد حكى عن أرسطو أنه ترك الاشتغال بالعلوم في آخر عمره، وصار إلى التبتل والتخلي عن الاتصال بأمور الملك فأقبل على العناية بمصالح الناس، ورفد الفقراء وأهل الفاقة، وتزويج الآيامى، وتوزيع الصدقات على الفقراء فلم يكن أرسطو فيلسوفًا فحسب بل كان إنسانًا صاحب تعاليم شاملة كليّةِ ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه، وكانت وفاته ٣٣٢ ق.م، من أشهر كتبه السماع الطبيعي، والآثار العلوية، وفي حدود المنطق، والربوبية، وكتاب في النفس .

(انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، جوناثان ري، ج أو أرمسون، ترجمة د/ فؤاد كامل وآخرون ص ٣٨، دار العلم بيروت – لبنان ، ط. الأولى ٢٠١٣م، دائرة المعارف : بطرس البستاني جـ٣ ص ٧٥، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ؛ والمذاهب اليونانية في العالم الإسلامي : دافيد سانتلانا، تحقيق / محمد جلال شرف، ص ٦٣ ، دار النهضة العربية ط ١٩٨١م، وطبقات الأطباء والحكماء : أبي داوود بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل تحقيق / فؤاد سيد، ص ٢٤، ٢٥ مطبعة المعهد العلمي الفرنسي=

=للآثار الشرقية القاهرة ط ١٩٥٥م، في النفس أرسطو طاليس، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ص ١٤ وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت – لبنان ١٩٨٠م؛ أرسطو دعوة للفلسفة : بروترينبيتوس تعليق وتقديم د/ عبد الغفار مكاوي، ص ٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية : وولتر ستيس ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ٢٠٩ – ٢١٢ دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ط ١٩٨٤م .

(١) أفلاطون : من أشهر فلاسفة اليونان ولد في أثينا حوالي سنة ٣٤٠ ق.م، وتوفى سنة ٣٤٨ ق.م، عن واحد وثمانين عام وكان اسمه « أرستكليس» وهو مأخوذ من اسم جده ثم غيره إلى أفلاطون وهو باليونانية «بلاتيس» ومعناه عريض لقب بذلك لعرض جبهته أو منكبيه أو كلامه، وكان يلقب أيضًا بالإلهي وكان اسم أبيه « ارستون» وتستمد أهم معالم حياته من رسائله ومن كتاب عاشوا بعد موته بثلاثة أو أربعة قرون وعلى رأس هؤلاء « ديوجين اللائرسي» وقد عاش في ظل عصر مليء بالاضطرابات السياسية وحفل بالصراع الحربي الذي احتدم في حربأهلية بين مدينته أثينا وأسبرطة الأمر الذي سارع بالقضاء على الحضارة اليونانية وقد أفصحت فلسفة أفلاطون وكتاباته عن موقف معارض لمفكري الديمقراطية وعن نقد لكل ما يترتب على النظام الديمقراطي في أثينا من نظم جديدة وتغيرات في الحياة الاجتماعية والفكرية أبان القرن الرابع ق. م، هذا ويعد أفلاطون أول فليسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته التي أعدها للجمهور، أما مؤلفاته التي استودعها التعليم الذي كان يلقيه على تلاميذه في الأكاديمية فلم تصل إلينا، وما وصل إلينا يعرف بالمحاورات التي كانت تكتب ليقرأها الجمهور الأكبر، وقصد بها أفلاطون بيان نقده للمذاهب الأخرى . (لمزيد في التفاصيل انظر : دائرة المعارف : بطرس البستاني ٦٣/٤ ؛ معجم أعلام الفكر الإنساني تصدير د/ إبراهيم مدكور ص ٦١٧ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م؛ الفلسفة السياسية د/ أميرة حلمي مطر ص ١٦ دار=

وسقراط[١] ، وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عـــن المتصوفة، ويحاولون الرَّد عليه؛ لأنـه ذاتان تنتفي أحدهما أو تندرج اندراج

=المعارف القاهرة ط الثالثة ١٩٨٦م ؛ مدخل إلى الفلسفة اليونانية د/ جمال المرزوقي ص ٩٠ دار الهداية للطبع والنشر والتوزيع ط الأولى ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).

(١) سقراط : فيلسوف يوناني ولد في جوار أثينا بين سنة ٤٧١، ٤٦٩ ق.م، وتوفى في أثينا سنة ٣٩٩ أو ٤٠١ ق .م، وكان والده « سوفرونيسكوس » نقاشًا، ووالدته «فيناريه» قابلة تعلَّم حرفة أبيه واشتغل بها لا عن ميل إليها بل عن حاجة لكسب المعاش فبدأ ميله إلى الفلسفة أثناء استغاله بها فأخرجه «كريتون» الذي دخل فيما بعد في عداد تلاميذه من معمله وخصص له معاشًا كفاه مؤنه الحياة، فانصرف للدرس وكانت إذاعة العلوم والمعارف في ذلك الوقت منوطة بالفلاسفة والسوفسطائيين » لمزيد في التفاصيل عن سقراط وحياته انظر : دائرة المعارف : بطرس البستاني ٦٢٦/٩ دار المعرفة بيروت – لبنان ؛ الموسوعة الفلسفية المختصرة جوناثان ري، ج. أو أرمسون ترجمة د. فؤاد كامل، جلال العشري وعبد الرشيد الصادق وآخرون ص ١٨٦ دار العلم – بيروت – لبنان ط الأولى ٢٠١٣م ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ص ٦٧– ٦٩مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ط٢٠١٤م ،نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان د علي سامي النشار ص ٢٣٨ ط منشأة المعارف الإسكندرية ط الأولى بدون؛ أعلام الفلسفة : خيري توماس ترجمة / متري أمين تقديم : د. زكي نجيب محمود ص ٨٠، ٨١ دار النهضة العربية ط ١٩٩٤م ؛ الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية " د/ حربي عباس عطيتو ص ٢٧٠ دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ط ١٩٩٩م) .

الجزء فإن تلك مغايرة صريحة لا يقولون بذلك،، وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدَّعيه النصارى في المسيحﷺ وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد به، وهو أيضًا عين ما تقوله الإمامية [١] في الأئمة.. »[٢] .

وفي سبيل ابن خلدون للأخذ على يد هؤلاء المتفلسفة من الصوفية المتأخرين نراه يصنف لنا معنى الاتحاد الوارد في كلام الصوفية إلى طريقين:

---

(١) الإمامية : إحدى فرق الشيعة وسموا بذلك لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – . (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري تحقيق هلموت ريتر ، جـ١ ص ١٧ ، ٦٤ دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ط. الثالثة بدون) .

(٢) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٤ .

لقد أراد ابن خلدون من التصوف أن يصحح العقيدة ويساهم في تقويم السلوك العملي للناس وقد ظهر هذا واضحًا من خلال رده على الشيعة معتبرًا أن إدعاء الشيعة باختصاص علي رضي الله عنه بالتفضيل دون سواه فهذا ما يأخذه ابن خلدون عليهم ففي رأيه أن عليًا ﷺ لم يختص من بين الصحابة بنحلة، ولا طريقة في لبوس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة ولم يختص أحد منهم في الدين والورع، والزهد، والمجاهدة، تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم ، نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون ذلك من اختصاص علي ﷺ بالفضائل دون سواه من الصحابة ذهابًا مع عقائد التشيع المعروفة لهم . (المقدمة، جـ٣ ص ٩٩٨) .

الأول : «أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها في التصوريين وهي كلها مظاهر لها وهو القائم عليها أي المقدم لوجودها بمعنى لولاه لكانت عدمًا وهو رأي أهل الحلول »[1] .

وهذا النوع الذي أشار إليه ابن خلدون يلتقي مع الحلول المطلق الذي يعني : «أن الله تعالى حالٌّ بذاته في كل شيء ، وهو بخلاف الحلول المعين كحلول اللاهوت في الناسوت، وحلول الله في مشايخ التصوف وفي أئمة غلاة الشيعة»[2] .

الثاني : أما الطريق الثاني فيعَدُّ في نظره هو «طريق أهل الوحدة المطلقة حيث إن الصوفية في تصوره قد استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم، وبين المخلوقات في الذات، والوجود، والصفات، وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم، والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٤، شفاء السائل ، ص ١٠٧ – ١١١ .

(٢) الحركة الصوفية في الإسلام. د/ محمد علي أبو ريان ، ص ١٩٦ ، دار المعرفة الجامعية، ط ١٩٩٥م).

البشـري فقـط، ولا وجـود فـي الحقيقـة إلا للقـديم لا فـي الظـاهر ولا فـي الباطن»[١].

يقول د/ محمد علي أبو ريان : « والاتحاد المطلق هو شهود وجود واحد مطلق من حيث إن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في نفسها لا من حيث لها سوى الله وجودًا خالصًا يصير متحدًا بالحق»[٢].

ثم يشير ابن خلدون إلى أن جماعة أخرى من المتصوفة قد ذهبوا إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي يعَدُّ أغرب من القول السابق في تعلقه وفي تفاريعه حيث يزعمون فيه «أن الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات، وصورها وموادها، والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى، وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها»[٣] .

هذا، ولا يخفى ما في نظرية الوحدة والاتحاد التي ذهب إليها هؤلاء المتصوفة بمختلف صورها من تعارض وتناقض واضح مع المبادئ والتعاليم الأساسية للإسلام، وذلك بالنظر لانطواء هذه النظرية على القول بقدم

---

(١) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٤، وشفاء السائل ، ص ١١١ .
(٢) الحركة الصوفية في الإسلام ، ص ١٩٦ .
(٣) المقدمة ، جـ ٣ ص ٩٩٤ ، ٩٩٥، وشفاء السائل ، ص ١١١.

الموجودات وهو قول باطل وظاهر الفساد وقد أشار إلى ذلك الكثير من العلماء والباحثين[1].

حيث إن هذه الفكرة في الحقيقة تتنافى مع العقيدة الإسلامية التي تقرر بوضوح تام أن هناك موجودين الله، والعالم، متباينين في كل شيء، وأيضًا منفصلين تمام الانفصال وأن العالم وجوده مرهون بإرادة الله ومتوقف عليه .

يقول الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله – : «إن هذه الفكرة نفي للألوهية، وإثبات للكائنات، ولذا فهي لون من ألوان الإلحاد في وجود الله، وتعبير ملتو للقول بوحدة المادة فقط، وما دام لا يوجد شيء وراء هذا العالم فالقول بأن الله داخله هو صورة أخرى للقول بنكرانه»[2] .

ناهيك عن أن الاعتقاد بوحدة الوجود يجعل من الثواب والعقاب مشكلة المشكلات وفي ذلك يقول د/ زكي مبارك – رحمه الله – : «إن القول بوحدة الوجود يجعل الثواب والعقاب من المشكلات، فمن الذي يثيبنا حين نحسن؟

---

(١) من هؤلاء العلماء على سبيل المثال : الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال) ، وابن تيمية في كتاب (مجموع الرسائل والمسائل ، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) ، وابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) وغيرهم .

(٢) ركائز الإيمان بين العقل والقلب . محمد الغزالي ، ص ١٥٩ ، مطبعة الجيل ، بيروت – لبنان ط ١٩٦٧م .

ومن الذي يعاقبنا حين نسيء؟ ومن نحن حتى نحسن؟ ألسنا جزءًا من الله؟ ومن نحن حتى نسيء : ألسنا بضعة من وحدة الوجود؟ أيحسن الله نفسه ثم يثيب ويسيء ويعاقب تلك مشكلة المشكلات»[1] .

فالحق أن هذه التساؤلات لا يملك أصحاب تلك الفكرة تفسيرها إسلاميًا، وهم لا يستطيعون إنكارها ويفسرونها تفسيرًا خاصًا بهم حتى لا يتراجعوا عما اعتقدوه، وفي هذا بُعدٌ عن الحق والمنطق السليم .

وعن النتيجة التي تحدث لدى أصحاب هذه الفكرة بالنسبة للثواب والعقاب كما يقول د/ أبو العلا عفيفي : «إنه لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم سواء منهم من قُدِّر له الدخول في الجنة، ومن قُدِّر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد، وإن اختلفت صوره وتعددت اسماؤه »[2].

فأما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار «فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله، ومرتبتهم في التحقيق بالوحدة الذاتية مع الحق»[3] .

---

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . د/ زكي مبارك ، جـ١ ص ١٥٤ ، المكتبة العصرية ، بيروت – لبنان .

(٢) فصوص الحكم لمحي الدين ابن عربي ، تحقيق د/ أبو العلا عفيفي ، جـ١ ص ٤٢ المقدمة، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، ط. الثانية ١٩٨٠م .

(٣) السابق ، جـ٣ ص ٩٤ .

ولا شك أن سير الناس خلف هذه الأفكار الضالة أشبه بالعيش في مجتمع الغابات يأكل القوي فيه الضعيف، وتنتفي القواعد والأخلاق، والمثل العليا التي تبتغي الإنسانية الوصول إليها، وفي الحقيقة أن إيمان هؤلاء بوحدة الوجود يترتب عليه إبطال التكاليف لأن التكاليف أوامر ونواهي من الله لجميع عباده، وفي زعم القول أن الإنسان مظهر لوجود الله تعالى فكيف يا ترى يكون التكليف؟ وهل يتصور العقل أن يكلف الله نفسه؟ ومن ثم فإن القول بوحدة الوجود يُعَدُّ شطحة صوفية يتأتى بها هدم القواعد الأخلاقية، وتبعدُ بأصحابها عن تعاليم العبودية الصحيحة، ومن يقل بإسقاط التكاليف فإنه يبني لنفسه الوصول إلى حياة التفكك والانحلال طالما أفلت من القيود الشرعية، وترك العمل الدنيوي، وانصرف إلى أمور ما أنزل الله بها من سلطان .

هذا، وقد ضرب ابن خلدون الأمثلة لمذهب هؤلاء في الوجود، وصدوره من موجده، وترتيبه، والحقيقة المحمدية[1] ، والوحدة الوجودية المطلقة،

---

(١) الحقيقة المحمدية : هي أكمل مجلي خلقي وهي الإنسان الكامل بأخص معانيه، وهي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء، وهي الذات مع التعين الأول فله الأسماء الحسنى كلها وهو الاسم الأعظم . (اصطلاحات الصوفية: القاشاني ، ص٦٠) .

والاصطلاحات المستخدمة فيها ثم عارضهم في قولهم بالوحدة مبينًا أنها مترتبة عندهم على تفسير خاطئ للفناء .

يقول ابن خلدون : «وهم في هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال ... مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع[١] ثم يترقى منه إلى التميز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق[٢] ، وهو مقام العارف المحقق، ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته »[٣] .

وبهذا يكون ابن خلدون قد أنضم إلى جملة العلماء المسلمين المنكرين لنظريات التصوف الخاطئة، والتي منها الحلول والاتحاد والوحدة .

---

(١) مقام الجمع : شهود الحق بلا خلق وجمع الجمع هو شهود الخلق قائمًا . (اصطلاحات الصوفية للقاشاني ، ص ٤١).

(٢) الفرق نوعان : فرق الجمع، وهو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شئون الذات الأحدية، وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضرة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها، و«فرق الوصف» وهو ظهور الذات الأحدية بأوصافها في الحضرة الواحدية. (اصطلاحات الصوفية للقاشاني ، ص ١٣٦) .

(٣) المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، وانظر : شفاء السائل ، ص ١٠٩ ، ١١٠.

منبهًا على مذهب هؤلاء المتأخرين من الصوفية ضاربًا أمثلة لبعض أقطاب هذا الفكر الصوفي الذين وقعوا في حبائل هذه النظريات الفاسدة مشهرًا بقولهم بالحلول والاتحاد والوحدة ناقدًا غلوهم وتطرفهم في العقيدة .

« وأن ترتيبهم في ذلك قريب من ترتيب الفلاسفة، شبيه بآرائهم الكسبية وعلومهم من غير برهان يشهد له، ولا دليل يقوم عليه »[١] .

ومن هؤلاء الصوفية المتأخرين الذين تكلموا في الكشف، وفيما وراء الحس حتى ذهب الكثير منهم إلى الحلول، والوحدة وملئوا الصحف منه «الهروي»[٢] في كتاب القامات وغيره، وابن عربي[٣]،

---

(١) شفاء السائل ، ص ١١١ .

(٢) الهروي : عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن جعفر بن منصور الأنصاري الهروي الحنبلي أصولي ، مفسر، مؤرخ، متكلم ، من تصانيفه : منازل السائرين إلى الحق المبين، تفسير القرآن، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل . (معجم المؤلفين ، جـ٦ ص ١٣٣) .

(٣) ابن عربي : محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي المعروف بابن عربي، ومحيي الدين ، والشيخ الأكبر ولد سنة ٥٦٠هـ ، وتوفى سنة ٦٣٨هـ ، من آثاره : الفتوحات المكية، وجامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام . (معجم المؤلفين، جـ١١ ص ٤٠) .

وابن سبعين[(١)] ، وتلميذهما ابن العفيف[(٢)] ، وابن الفارض[(٣)] في قصائدهم[(٤)] وغيرهم .

كما أشار ابن خلدون إلى أن كثيرًا من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين فيث مقالاتهم ، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة من أخطاء، ولم ينس ابن خلدون من أن يؤكد على أن سلف المتصوفة الاتقياء الأوائل من أعلام الأمة لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك الذي قد يضر صاحبه، وإنما كان همهم

---

(١) ابن سبعين : عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الإشبيلي المرسي ، ولد سنة ٦١٤هـ وتوفي سنة ٦٦٩هـ ، من تصانيفه : أسرار الحكمة الشرقية، الحروف الوضعية في الصور الفلكية، جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير . (معجم المؤلفين ، جـ٥ ص ٩٠) .

(٢) ابن العفيف محمد بن سليمان بن علي بن عبد الله التلمساني ، ولد سنة ٦٦١هـ ، وتوفى سنة ٦٨٨هـ ، من آثاره : ديوان شعر ، ومقامات العشاق. (معجم المؤلفين ، جـ١٠ ص ٥٣) .

(٣) ابن الفارض : عمر بن علي بن المرشد بن علي الحموي الأصل المصري المعروف بابن الفارض شرف الدين أبو جعفر سلطان العاشقين ، ولد سنة ٥٧٦هـ ، وتوفى سنة ٦٣٢هـ . (معجم المؤلفين، جـ٧ ص ٣٠١) .

(٤) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٧، وشفاء السائل ، ص ١٠٧ ، ١١١ . ومن هؤلاء أيضاً: ابن برجان، وابن قوسي، والبوني، والحاتمي، وابن سودكين، وابن دهاق، والششتري وأصحابهم.

الاتباع والاقتداء ما استطاعوا ، ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه، ولم يحفل به، بل يفرون، ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان، وعلم الله أوسع، وخلقه أكبر، وشريعته بالهدى أملك، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون، بل حصروا الخوف في ذلك، ومنعوا من يُكِشُف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الإتباع والاقتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها، وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد، والله أعلم بحقيقة الحال»[(١)].

وبناء على هذا فإن التصوف السُني في نظر ابن خلدون هو تصوف من شأنه أن يكتم السر، ولا يجعل من الكشف غاية قصوى للمتصوف والمريد، وأما التصوف الذي لا همَّ له إلا البحث عن الكشف فهذا يُعَدُّ في نظره ليس من التصوف في شيء .

وفي هذا الاتجاه بالذات نرى ابن خلدون قد ذهب إلى تحريم الكشف تحريمًا شرعيًا لما قد يخالطه من كفر وبدع .

حيث أورد قائلاً : «وأما علم المكاشفة الذي هو ثمرة المجاهدات ونتيجتها فلم يكن سبيل إلى الخوض فيه، وقد حذر القوم رضي الله عنهم،

---

(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ١٠٠٠ – ١٠٠٢.

من إيداعه الكتب، والكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً ، ولا يكشفون لغيرهم شيئًا من معانيه، علمًا بقصور الأفهام عن احتماله ووقوفًا مع حدود الشريعة في ترك الأخذ بما لا يعني، وأدبًا مع الله في صون أسرار الربوبية »[١] .

ويختم ابن خلدون قائلاً : «فإذا كان الشرع نهى هؤلاء عن الخوض في علوم المكاشفة وهم لا ينتهون فكيف يوثق بهم في أسرار الله تعالى، وتتلقى منهم بحسن القبول؟ هذا لو خلصت عبارتهم من الإبهام، فكيف وهي ملتبسة ببدعة أو كفر – أعاذنا الله – فليس هذا الذي سموه تصوفًا بتصوف، ولا مشروع القصد، والله أعلم»[٢] .

ونخلص مما سبق أن موقف المتصوفة المعتدلين القائم على الزهد وإماتة حواس الجسد ومجاهدة النفس من أجل بلوغ مقام الشهود والمكاشفة يبدو أكثر قبولاً عند ابن خلدون من موقف المتفلسفة والغلاة المتأخرين من الصوفية .

حيث يقدم لنا ابن خلدون « الحل الإيماني الكشفي والإلهامي على أي حل فلسفي آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الحل الإيماني هو طريق الذات

(١) شفاء السائل ، ص ١٠٣ .
(٢) السابق ، ص ١٢١ .

العارفة إلى الكشف، وأما العقل، والطرق البرهانية فإنها عاجزة عن الكشف في ميدان الإلهيات»[١] .

فإذا كان التصوف يقوم عند أهله على الذوق فإن ابن خلدون يرى البرهان والدليل العقلي قاصرًا في إدراك معانيه، وليس التوحيد من الأمور التي يصل إليها العقل بالنظر والدليل والبرهان المنطقي، بل هو عقيدة تتلقى بالإلهام الإلهي، ومعنى يرسخ في النفس ويستولى عليها، حيث يصبح صفة لازمة لها، تصدر عنها جميع أفعالها، ولا يقع إدراكها بحواس الجسد، وتبعًا لذلك تكون المعرفة الكشفية عند ابن خلدون خلافًا للمعرفة الكسبية مستغنية عن وساطة البدن، بل لا تنجح في بلوغ هدفها من الرسوخ إلا بالقطع معه وإماتة حواسه حتى لا يحول دون النفس وعالمها، فإذا كان سبيل المعرفة الكسبية المنطق والجدل فإن سبيل المعرفة الكشفية هو الطريقة الصوفية «الرافعة للعوائق البدنية والماحية للصفات البشرية»[٢].

وبهذا يمكن القول: بأن حقيقة التصوف إنما هي معرفة تنبع من القلب، ولا تعبر عن حكم العقل، وسيلتها اضعاف شهوات الحس، وملكات

---

(١) الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ : سالم حميش ، ص ٢٣ دار الطليعة ، بيروت – لبنان ط ١٩٩٨م .

(٢) انظر : شفاء السائل ، ص ٦٠ .

العقل معًا إذ يتبع المجاهدة والخلوة والذكر الاطلاع على عوالم من أمر الله، وإذا رجعت الروح من الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس، وقويت الروح، وما تزال هذه في نمو حتى تنكشف لها الأنوار الربانية، والعلوم اللدنية فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم .

وفي ذلك يقول ذو النون المصري[1] : «من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير طلب»[2] .

وفي زمرة حديث ابن خلدون عن هؤلاء المتأخرين ، ونقده لنظرياتهم الفاسدة في الحلول والوحدة والاتحاد لم ينس ابن خلدون من أن يعرج على ما يدور على ألسنة هؤلاء من كلام لا يقوم عليه من وجهة نظره حجة عقلية، ولا دليل شرعي، وإنما مجرد كلام أخذ عن غيرهم عندما يقول :

---

(١) ذو النون المصري ابن إبراهيم أبو الفيض أصله من النوبة وكان من قرية من قرى صعيد مصر يقال لها أخميم نزل مصر ويقال اسمه الفيض ، ويقال: ثوبان ، وذو النون لقب من أقواله «إلهي إن كان صغر في جنب طاعتك عملي فقد كَبُر في جنب رجائك أملي» توفي بالجيزة وحمل في مركب إلى الفسطاط خوفًا عليه من زحمة الناس على الجسر ودفن في مقابر أهل المعافر ، وذلك في يوم الاثنين لليلتين خلتا من ذي القعدة من سنة ست وأربعين ومائتين . (صفة الصفوة: ابن الجوزي ، جـ٢ ص ٥٠٨ – ٥١٣ ، ط المكتبة التوفيقية بدون) .

(٢) التصوف إيجابياته وسلبياته ، د/ أحمد محمود صبحي ، ص ٥٨ دار المعارف القاهرة بدون ، وشفاء السائل ، ص ٧١.

«وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان»[١] .

ثم يتوجه ابن خلدون إلى نقد مثل هذا الادعاء مفندًا هذا الزعم بقوله :

« وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية، ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقول به الرافضة في توارث الأئمة عندهم، فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به ثم قالوا بترتيب وجود لأبدال بعد هذا القطب كما قال الشيعة في النقباء، حتى إنهم اسندوا خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقهم ونحلتهم وقفوه على علي رضي الله عنه »[٢] .

ومن ثم يأخذ ابن خلدون على الشيعة هذا الادعاء باختصاص علي ﷺ بالفضل دون سواه معتبرًا أن عليًا ﷺ لم يختص بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال بل كان أبو بكر وعمر – رضي الله عنهما – أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحد منهم في الدين،

---

(١) المقدمة ، جـ ٣ ص ٩٩٧ .

(٢) السابق ، جـ ٣ ص ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، وانظر : مشكلات التصوف الإسلامي . د/ سعد الدين صالح ، ص ٧٦ ، دار المعارف ، ط. الثانية ١٩٩٣م .

والورع، والزهد والمجاهدة تشهد بذلك أخبارهم وسيرهم ، وأن هؤلاء الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي ﷺ بالفضائل دون سواه من الصحابة ذهابًا مع عقائد التشيع المعروفة لهم .[١]

ومن هنا نفهم هذا الموقف الواضح من ابن خلدون كمتصوف سُني يطرح نفسه على ضوء التصوف الملتزم بالقرآن والسُنة، وكيف أراد ابن خلدون من التصوف أن يصحح العقيدة وأن يسهم في تقويم السلوك العملي للناس حتى لا يقعوا في براثن الغلو أو ينخدعوا بكلام الغلاة.



(١) انظر : المقدمة ، جـ٣ ص ٩٩٨.

الخاتـــــــــــــمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ... وبعد:

فمن خلال المعايشة لهذا الجانب المهم في فكر ابن خلدون والذي حاول من خلاله الإسهام فيه ومعالجة أهم قضاياه يمكن لنا صياغة أهم النتائج في ضوء الآتي :

أولاً : أن التصوف كان له أثره الكبير، ودوره البارز منذ بداية الإسلام وحتى وقتنا الحاضر وإن اختلفت في ذلك المسميات .

ثانياً : أن اهتمام ابن خلدون بالبحث والدراسة لم يكن قاصرًا على فن معين من الفنون بل برع في كثير من العلوم، وأولاها اهتمامه وفي مقدمتها التصوف حيث لم يغفل الجانب الصوفي وأولاه أهمية كبيرة عندما قام بحد هذا العلم وتوضيحه شأنه في ذلك شأن الكثير من العلماء والباحثين الذين تحدثوا عن الجانب الصوفي مرجحًا في تناوله لمادة التصوف أن يكون اشتقاق هذه الكلمة من الصوف متفقًا في ذلك مع ما ذهب إليه الكثير من العلماء والباحثين .

ثالثاً : بالرغم من أن ابن خلدون يعتبر أن علم التصوف من علوم الشريعة الحادثة في الملة إلا أنه أكد على أهمية التصوف كمعبر عن تجربة الذوق

والوجدان، وأنه فعل عبادة بالأساس ينحو نحو بلوغ المعرفة الذوقية التي تتمثل في رفع الحجاب عن العالم الروحاني، وهذه العبادة هي عبارة عن مجاهدة تقوم بها النفس، وأن البرهان والدليل العقلي قاصر في إدراك معانيه، وأن المعرفة الصوفية تعد أعلى درجات المعرفة.

رابعًا : أدرج ابن خلدون التصوف ضمن فقه الشريعة حيث إن هذا الفقه عنده ينقسم إلى نوعين : فقه الظاهر وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة وهو المسمى بالفقه .

وفقه الباطن، وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب ، وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته، وتناوله لضرورياته، ويسمى هذا عنده بفقه القلوب، وفقه الباطن، وفقه الورع، وعلم الآخرة، والتصوف، وأن فقه الباطن في نظره أشد على النفس من فقه الظاهر بالرغم من أنه لا انفصام بينهما، وأن الفقه الصحيح إنما يكون في التقاء الظاهر مع الباطن، في توازن لا يخل هذا بذاك .

خامساً : عُني ابن خلدون بوضع تصور لخصائص التصوف الفلسفي، كأحد المراحل الهامة التي مرَّ بها التصوف في البيئة الإسلامية حيث يرجع اهتمام ابن خلدون بهذه المرحلة، ووضعه لخصائصها إلى قرب عهده بها بجانب ما

كان لهذه المرحلة من أثر بالغ في تاريخ التصوف الإسلامي.

سادسًا: أن ابن خلدون لم يكتف بمجرد وضعه للتصور السابق لمرحلة التصوف الفلسفي بل عرج على بعض النظريات الفاسدة التي ظهرت في هذه المرحلة مناقشًا إياها ، وضاربًا أمثلة لها، ومنبهًا على بعض من قال بها، ثم مساهمًا في الرد عليها، وبيان عدم صحتها، وفي المقابل فإن ابن خلدون لم يغفل الإشارة إلى فضل الجيل الأول من الصوفية الذين كان لهم الدور الكبير في التصوف الإسلامي مبينًا أن طريقتهم هي من أفضل الطرق.

سابعًا: أن التصوف الذي تبناه ابن خلدون هو التصوف الملتزم بالكتاب والسُنة وقد ظهر ذلك واضحًا في حديثه عن المجاهدات، وأنواعها، وعن الكشف، محذرًا من خطورة هذا الطريق، وارتياده لمن لم يكن مؤهلاً مشيرًا إلى هؤلاء الذين عانوا من رفع الحجاب فغرقوا في بحر التلف، وأن الكشف الصحيح في نظره لا يمكن التعبير عنه باللغة العادية .

ثامنًا : أن موقف المتصوفة المعتدلين القائم على الزهد ، وإماتة حواس الجسد، ومجاهدة النفس من أجل بلوغ مقام الشهود والمكاشفة هو أكثر قبولاً عند ابن خلدون من موقف الغلاة من المتأخرين حيث يقدم ابن خلدون الحل الإيماني على أي حل فلسفي آخر، معتبرًا أن الحل الإيماني هو طريق الذات العارفة إلى الكشف، أما العقل والطرق البرهانية فإنها عاجزة عن الكشف في

ميدان الإلهيات .

تاسعاً: أن تصوف ابن خلدون لم يكن تصوفًا فلسفيًا بقدر ما هو تصوف زهدي سُني، وقد بدا ذلك من خلال نقده للمتأخرين من الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، واصفًا إياهم بالغلاة، وفي مقابل ذلك يمجد التصوف السُني وبخاصة في مناداته بالتقشف، والزهد، والتقوى، والابتعاد عن الملذات الجسدية، التي تقف حائلاً دون رؤية الحقيقة، ودون المعرفة الإلهامية الكشفية .

عاشراً: أن جهد ابن خلدون فيما سبق لا يمكن أن يغفل كيف لا وهو العالم والفيلسوف الاجتماعي الذي يهتم بالظواهر الاجتماعية سواء كانت إيجابية أم سلبية ومن ثم فقد أسهم بدور فعَّال عندما تناول قضية التصوف ، وخصائصه، ونبه على بطلان التصوف الفلسفي القائل بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود التي تتنافى مع العقيدة الصحيحة .

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم



فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم : جلَّ من أنزله.

[١] ابن خلدون الفيلسوف « دراسة ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون» د/ إبراهيم مدكور، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٦٢م.

[٢] ابن خلدون حياته وتراثه الفكري. د/ محمد عبد الله عنان ، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩١م.

[٣] ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، د/ حسن الساعاتي ، مشروع مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٣م.

[٤] أبو الحسن الشاذلي . د/ عبد الحليم محمود ، سلسلة أعلام العرب، بدون.

[٥] الإحاطة في أخبار غرناطة . لسان الدين بن الخطيب تحقيق محمد عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي للنشر القاهرة ط الرابعة بدون.

[٦] إحياء علوم الدين الإمام أبو حامد الغزالي ، دار المعرفة بيروت – لبنان.

[٧] إحياء علوم الدين لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، جـ١ ص ١٨، ١٩ ، دار المعرفة بيروت – لبنان.

[٨] أرسطو دعوة للفلسفة : بروترينبيتوس تعليق وتقديم د/ عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.

[٩] الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته د. مصطفى الشكعة ، ط الدار المصرية اللبنانية.

[١٠] اصطلاحات الصوفية: عبد الرازق بن أحمد بن أبي الغنائم محمد القاشاني (ت٧٣٠هـ) تحقيق / محمد كمال إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[١١] الأعلام : خير الدين الزركلي ، ط . دار العلم للملايين بيروت – لبنان.

[١٢] أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة، تصدير د/ إبراهيم مدكور، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[١٣] أعلام الفلسفة : خيري توماس ترجمة / متري أمين تقديم : د. زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية ط ١٩٩٤م.

[١٤] إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط. الأولى ١٣٨١هـ – ١٩٦١م.

[١٥] الإيمان : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ) تحقيق / ناصر الدين الألباني ، الناشر المكتب الإسلامي عمان – الأردن ، ط. الخامسة ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م .

[١٦] البداية والنهاية : أبو الفداء ابن كثير، ط. دار التقوى، ط. الأولى ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

[١٧] البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع : محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان.

[١٨] تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. لابن خلدون، ط دار الكتب العلمية بيروت – لبنان .

[١٩] تاريخ الفلسفة اليونانية : وولتر ستيس ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ط ١٩٨٤م .

[٢٠] تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ط٢٠١٤م.

[٢١] تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت ٤٤٠هـ) عالم الكتب ، بيروت – لبنان ط ١٤٠٣هـ.

[٢٢] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . د/ زكي مبارك ، المكتبة العصرية ، بيروت – لبنان .

[٢٣] التصوف الثورة الروحية في الإسلام د/ أبو العلا عفيفي ، دار المعارف القاهرة ، ط. الأولى ١٩٦٣م.

[٢٤] التصوف إيجابياته وسلبياته، د/ أحمد محمود صبحي، دار المعارف القاهرة بدون.

[٢٥] التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات عليه . عبد اللطيف محمد العبد ، ط. دار الثقافة العربية .

[٢٦] التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ، ط. دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

[٢٧] التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا: ابن خلدون تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥١م.

[٢٨] التعريف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ، قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ط. الثانية ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

[٢٩] التعريفات : الشريف الجرجاني ،ط. دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان.

[٣٠] التفكير العلمي عند ابن خلدون : ابن عمار الصغير ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ط. الثانية ١٩٦٩م .

[٣١] تلبيس إبليس: جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، دار المنار للنشر والتوزيع، ط. الأولى ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م .

[٣٢] تهذيب التهذيب الحافظ ابن حجر العسقلاني تحقيق صدقي جميل العطار ، ط دار الفكر بدون.

[٣٣] جمهرة أنساب العرب . ابن حزم الأندلسي، تحقيق / عبد السلام هارون، دار المعارف، ط. الثانية ١٣٩١هـ – ١٩٧١م .

[٣٤] حركة التصوف الإسلامي. د/ محمد ياسر شرف ، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١٩٨٦م .

[٣٥] الحركة الصوفية في الإسلام. د/ محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية، ط ١٩٩٥م.

[٣٦] حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية.

[٣٧] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني، نشر دار السعادة ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

[٣٨] الحياة الروحية في الإسلام . محمد مصطفى حلمي ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١٩٨٤م .

[٣٩] الخطاب التاريخي «دراسة لمنهجية ابن خلدون» د/ علي أومليل ، ط. معهد

الإنماء العربي.

[٤٠] الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ : سالم حميش ، دار الطليعة ، بيروت – لبنان ط ١٩٩٨م .

[٤١] دارسات عن مقدمة ابن خلدون ساطع الحصري ، ط. القاهرة ١٩٦١م.

[٤٢] دائرة المعارف : بطرس البستاني ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان.

[٤٣] دائرة المعارف الإسلامية التعليق على مادة تصوف، ط. دار المعارف القاهرة بدون.

[٤٤] رسالة الصوفية والفقراء . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني تحقيق أبي حفص سيد بن إبراهيم بن صادق عمران، ط. دار الحديث القاهرة، ط. الأولى بدون .

[٤٥] الرسالة القشيرية: أبو القاسم القشيري النيسابوري تحقيق د/ عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف ، مطابع ومؤسسة دار الشعب، ط ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م .

[٤٦] ركائز الإيمان بين العقل والقلب . محمد الغزالي ، مطبعة الجيل ، بيروت – لبنان ط ١٩٦٧م .

[٤٧] السلوك في معرفة أخبار القضاة والملوك : المقريزي، تحقيق / سعيد عبد الفتاح عاشور، القسم الثاني، مطبعة دار الكتب .

[٤٨] سنن ابن ماجة : محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي ، ط. دار إحياء الكتب العربية، بدون.

[٤٩] سير أعلام النبلاء . شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي تحقيق / شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، ط. مؤسسة الرسالة .

[٥٠] السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق/ محمد بيومي ، مكتبة الأيمان بالمنصورة، ط. الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٢م.

[٥١] شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، ط . المكتب التجاري للطباعة والنشر بيروت – لبنان .

[٥٢] شفاء السائل وتهذيب المسائل ابن خلدون، تحقيق د/ محمد مطيع الحافظ، ، دار الفكر دمشق ، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان، ط. الأولى ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

[٥٣] صبح الأعشى في صناعة الإنشا : شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

[٥٤] صفوة الصفوة : ابن الجوزي تحقيق أيمن صالح شعبان، ط . المكتبة التوفيقية بدون.

[٥٥] الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت – لبنان .

[٥٦] طبقات الأطباء والحكماء : أبي داوود بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل تحقيق / فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ط ١٩٥٥م.

[٥٧] طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق د/ محمود محمد الطناحي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط. الثانية ١٤١٣هـ .

[٥٨] طبقات الصوفية : محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد النيسابوري

أبوعبدالله السلمي (ت٤١٢هـ) تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ط. الأولى ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

[٥٩] الطبقات الكبرى : عبد الوهاب الشعراني، ط. المكتبة التوفيقية القاهرة بدون.

[٦٠] عوارف المعارف: شهاب الدين السهروردي، مكتبة القاهرة، ط. ١٣٩٣هـ – ١٩٧٧م.

[٦١] الغنية لطالبي طريق الحق لعبد القادر الجيلاني ،دار الألباب للنشر دمشق – سوريا بدون .

[٦٢] فتاوى ابن تيمية : جمع عبد الرحمن بن قاسم، ط. الرئاسة العامة للحرمين الشريفين.

[٦٣] الفتاوى الحديثية : أحمد شهاب الدين ابن حجر الهيتمي المكي ، ط. دار الفكر بدون

[٦٤] الفتح الرباني والفيض الرحماني لعبد القادر الجيلاني ، المجلد التاسع والثلاثون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٩٧٩م.

[٦٥] الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن عجيبة، ط عالم الفكر.

[٦٦] فصوص الحكم لمحي الدين ابن عربي ، تحقيق د/ أبو العلا عفيفي ، المقدمة، دار الكتاب العربي ، بيروت – لبنان ، ط. الثانية ١٩٨٠م .

[٦٧] الفلسفة السياسية د/ أميرة حلمي مطر ، دار المعارف القاهرة ط الثالثة ١٩٨٦م.

[٦٨] الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة. د/ عبد القادر محمود ، دار الفكر العربي بدون .

[٦٩] الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية " د/ حربي عباس عطيتو ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ط ١٩٩٩م.

[٧٠] في التصوف الإسلامي، د/ محمد مصطفى، محمد فوقي حجاج، دار الزيني للطباعة ١٩٧٨م.

[٧١] في النفس أرسطو طاليس، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت – لبنان ١٩٨٠م.

[٧٢] قواعد التصوف للشيخ أحمد بن محمد زروق ، تصحيح وتعليق محمد زهري النجار ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، ط. الثالثة ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م .

[٧٣] اللمع : أبو نصر السراج الطوسي حققه وقدم له وخرج أحاديثه د/ عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ط. دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ط. والأولى ١٣٨٠هـ – ١٩٦٠م.

[٧٤] مدخل إلى التصوف الإسلامي . د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، ط. دار الثقافة للنشر

[٧٥] مدخل إلى الفلسفة اليونانية د/ جمال المرزوقي ، دار الهداية للطبع والنشر والتوزيع ط الأولى ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

[٧٦] المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي : دافيد سانتلانا، تحقيق / محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ط ١٩٨١م.

[٧٧] مستدرك الحاكم (المستدرك على الصحيحين) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري تحقيق/ مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط. الأولى ١٤١١هـ – ١٩٩٠م .

[٧٨] مشكلات التصوف الإسلامي . د/ سعد الدين صالح ، دار المعارف ، ط. الثانية ١٩٩٣م.

[٧٩] معجم أعلام الفكر الإنساني تصدير د/ إبراهيم مدكور ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.

[٨٠] معجم الألفاظ الصوفية د/ حسن الشرقاوي ، ط. مؤسسة مختار للنشر والتوزيع القاهرة ، ط. الأولى بدون.

[٨١] معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر للطباعة والنشر – دار بيروت للطباعة والنشر.

[٨٢] معجم ألفاظ الصوفية . د/ حسين الشرقاوي ، مؤسسة مختار للطباعة والنشر بدون.

[٨٣] المعجم الفلسفي جميل صليبا ، ط. بيروت – لبنان ١٩٩٢م.

[٨٤] معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة ، الناشر : مكتبة المثنى بغداد – دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

[٨٥] مفاتيح العلوم . محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، تحقيق / محمد كمال الدين الأدهمي، مؤسسة هنداوي، ط ٢٠٢٠م.

[٨٦] مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري تحقيق هلموت ريتر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ط. الثالثة بدون.

[٨٧] مقدمة ابن خلدون . تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر للنشر ط السابعة ٢٠١٤م .

[٨٨] مقدمة في قضية التصوف طبعت كمقدمة لكتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي. د/ عبد الحليم محمود، ط. مكتبة الأتجلو المصرية ، ط. الثالثة ١٩٦٢م.

[٨٩] من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، محمد السيد الجليند، مكتبة الشباب، ١٩٨٨م.

[٩٠] منهاج العارفين للإمام الغزالي ضمن مجموعة رسائله، ط المكتبة التوفيقية.

[٩١] موسوعة الفلسفة والفلاسفة. د/ عبد المنعم حفني ، ط مكتبة مدبولي القاهرة.

[٩٢] الموسوعة الفلسفية المختصرة جوناثان ري، ج. أو أرمسون ترجمة د. فؤاد كامل، جلال العشري وعبد الرشيد الصادق وآخرون ، دار العلم – بيروت – لبنان ط الأولى ٢٠١٣م.

[٩٣] الموسوعة الفلسفية، د/ عبد المنعم الحفي ، ط. دار الرشاد.

[٩٤] مؤلفات ابن خلدون . د. عبد الرحمن بدوي ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة ١٩٦٢م.

[٩٥] نشأة التصوف الإسلامي ، د/ إبراهيم بسيوني ، ط. دار المعارف.

[٩٦] نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان د علي سامي النشار ، ط منشأة المعارف الإسكندرية ط الأولى بدون.

[٩٧] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د/ علي سامي النشار، ط. دار المعارف، ط. الثامنة بدون .

[٩٨] نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب : أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر بيروت – لبنان .

[٩٩] هداية العارفين في معرفة أسماء المؤلفين وآثار المصنفين . إسماعيل باشا البغدادي، بدون.

[١٠٠] هدية العارفين في معرفة أسماء المؤلفين وآثار المصنفين : إسماعيل باشا البغدادي، بدون.

[١٠١] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق / محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. مكتبة النهضة المصرية، ط. الأولى ١٩٤٨م.



فهرس الموضوعات

